MARTIN HEIDEGGER

NIETZSCHE

TOMO 2



HUNAB KU

PROYECTOBAKTUN

Martin Heidegger

Nietzsche

Segundo tomo

Traducción de Juan Luis Vermal

Ediciones Destino
Colección
Áncora y Delfín
Volumen 887

Título original: *Nietzsche*

Verlag Günter Neske

Provença, 260. 08008 Barcelona
www.edestino.es

Primera edición: marzo 2000
Segunda edición: julio 2000
ISBN: 84-233-3207-1
Depósito Legal: B. 33.346-2000
Impreso por Romanyà Valls, S. A.
Verdaguer, 1. Capellades (Barcelona)
Impreso en España-Printed in Spain

Índice

IV
EL ETERNO RETORNO DE LO MISMO Y LA VOLUNTAD DE PODER (1939)

V
EL NIHILISMO EUROPEO (1940)

VI
LA METAFÍSICA DE NIETZSCHE (1940)

VII
LA DETERMINACIÓN DEL NIHILISMO
SEGÚN LA HISTORIA DEL SER (1944-46)
271

VIII
LA METAFÍSICA
COMO HISTORIA DEL SER (1941)

IX
ESBOZOS PARA LA HISTORIA DEL SER
COMO METAFÍSICA (1941)

Sumario

PRIMER TOMO

SEGUNDO TOMO

IV

EL ETERNO RETORNO DE LO MISMO Y LA VOLUNTAD DE PODER*

«¡Casi dos milenios y ni un solo nuevo dios!» (1888)

(VIII, 235-36. *El Anticristo)*

* Cfr. t. 1, pág. 523, la nota sobre la interrupción de las lecciones sobre «La voluntad de poder como conocimiento». *(N. del T.)*

En principio no existe la menor razón para considerar a la filosofía de Nietzsche como el *acabamiento* de la metafísica occidental; en efecto, gracias a la abolición del «mundo suprasensible» como «mundo verdadero» es más bien el rechazo de toda metafísica y el paso hacia su negación definitiva. Es cierto que el pensamiento fundamental de Nietzsche, «la voluntad de poder», contiene aún una referencia a la interpretación de la entidad del ente en su totalidad como voluntad. La voluntad va junto con el saber. Saber y voluntad constituyen, según el proyecto de Schelling y Hegel, la esencia de la razón. Según el proyecto leibniziano de la substancialidad de la substancia, se los piensa como *vis primitiva activa et passiva*. Sin embargo, el pensamiento de la voluntad de poder, especialmente en su forma biológica, parece caer fuera del ámbito de estos proyectos y, más que llevar a su acabamiento la tradición de la metafísica parece interrumpirla, desfigurándola y aplanándola.

Qué significa acabamiento, respecto de qué no se lo debe evaluar, en qué medida puede constatarse en él una «doctrina», de qué modo se mantiene dentro del proyecto conductor (el ente despejado en el ser) que fundamenta y estructura la metafísica como tal, si el acabamiento cumple las posibilidades últimas del proyecto conductor y de esta manera lo deja en el campo de lo incuestionado, todo esto no puede ser tratado aquí.

Que la filosofía de Nietzsche sólo desfigura, aplana y rechaza dogmáticamente la metafísica anterior es una mera apariencia, aunque una apariencia muy persistente mientras nos representemos de modo superficial el pensamiento fundamental de Nietzsche. La superficialidad consiste en desatender la meditación histórica sobre la metafísica occidental y en repensar los proyectos llevados a cabo por las respectivas posiciones fundamentales sólo dentro de los límites de lo que ellos

mismos dicen. Al hacer esto se olvida que su decir habla inevitablemente desde un trasfondo del que aquellas, aun sin interrogarlo expresamente, provienen y hacia el cual, de manera igualmente irreflexiva, vuelven su palabra. Las diferentes posiciones fundamentales comprenden la entidad del ente dentro del proyecto griego inicial que les antecede y consideran al ser del ente determinado en el sentido de la consistencia del presenciar. Si pensamos las posiciones metafísicas fundamentales en el horizonte de este proyecto conductor, estamos a salvo de concebir la filosofía de Nietzsche de modo superficial y de clasificarla con las etiquetas historiográficas usuales como «heraclitismo», «metafísica de la voluntad» o «filosofía de la vida».

Si pensamos desde el proyecto conductor de la entidad del ente que sustenta y sobrepasa inicialmente toda la historia de la metafísica, reconoceremos el carácter metafísicamente necesario y definitivo de la doctrina de eterno retorno de lo mismo. La determinación de la conexión de esta doctrina con el pensamiento fundamental de la voluntad de poder hace que la filosofía de Nietzsche aparezca como la eminente posición histórica final de la metafísica occidental. Para un saber tal, ella se coloca a su vez en la necesidad de esa confrontación *[Aus-einander-setzung]* en la cual y para la cual la metafísica occidental, en cuanto totalidad de una historia acabada, se retrotrae a lo esencialmente sido *[Gewesenheit]*, es decir, a su definitivo carácter futuro. Lo esencialmente sido es la liberación hacia su esencia [*Wesen]* de lo que aparentemente no es más que pasado, la tra-ducción del inicio, aparentemente hundido de modo definitivo, a su carácter inicial, gracias al cual sobrepasa todo lo que le sigue y es así futuro. Lo pasado que *esencia [wesende]*, la entidad proyectada en cada caso como velada verdad del ser, predomina por encima de todo lo que en el presente, gracias a su eficacia, vale como lo efectivamente real.

La determinación de la conexión entre el eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder requiere los pasos siguientes:

1) El pensamiento del eterno retorno de lo mismo piensa el pensamiento fundamental de la voluntad de poder anticipadamente en un sentido metafísico-histórico, es decir, lo piensa en dirección de su acabamiento.

2) Ambos pensamientos piensan metafísicamente lo mismo, en el ámbito de lo moderno y en el de la historia final.[1]

1 Cfr. *Holzwege*, pág. 301 ss. [Trad, cit., pág. 234 ss.].

3) En la unidad esencial de ambos pensamientos la metafísica que llega a su acabamiento dice su última palabra.

4) El que la unidad esencial quede sin expresar funda la época de la acabada carencia de sentido.

5) Esta época cumple con la esencia de la modernidad, que sólo de esta manera llega a sí misma.

6) Históricamente, este cumplimiento es, de modo oculto y en contra de la apariencia pública, la necesidad de la transición que asume todo lo ya sido y prepara lo venidero en el camino hacia la guardia de la verdad del ser.

1

La voluntad de poder es la esencia del poder mismo. Consiste en la sobrepotenciación del poder que lleva al acrecentamiento de sí mismo que queda a su disposición. La voluntad no es algo que esté fuera del poder sino la orden de detentar el poder que domina en la esencia del mismo. La determinación metafísica del ser como voluntad de poder queda impensada en cuanto a su contenido decisivo y cae presa de malentendidos mientras se ponga al ser sólo como poder o sólo como voluntad y se explique la voluntad de poder en el sentido de una voluntad como poder o de un poder como voluntad. Pensar el ser, la entidad del ente, como voluntad de poder significa: comprender el ser como un desligarse del poder en su esencia, de modo tal que el poder que ejerce el poder incondicionadamente pone al ente, en cuanto a lo objetivamente eficaz, en una preeminencia exclusiva frente al ser y deja que éste caiga en el olvido.

Qué sea este desligarse del poder en su esencia es algo que Nietzsche no fue capaz de pensar y ninguna metafísica es capaz de pensar porque no puede llegar a ello con su preguntar. Nietzsche piensa en cambio su interpretación del ser del ente como voluntad de poder en unidad esencial con aquella determinación del ser que está recogida en el título «eterno retorno de lo mismo».

El pensamiento del eterno retorno de lo mismo fue pensado por Nietzsche cronológicamente antes que la voluntad de poder, aunque se encuentran resonancias de ésta igualmente tempranas. Pero

el pensamiento del eterno retorno es sobre todo anterior, es decir anticipador, por su *contenido,* sin que Nietzsche mismo haya sido nunca capaz de pensar expresamente como tal la *unidad* esencial con la voluntad de poder y de elevarla metafísicamente al concepto. Tampoco reconoce Nietzsche la verdad metafísico-histórica del pensamiento del eterno retorno, y esto no porque le hubiera quedado oscuro sino porque, al igual que todos los metafísicos anteriores a él, no podía reencontrar los trazos fundamentales del proyecto metafísico conductor. Pues el conjunto de trazos del proyecto metafísico del ente en dirección de la entidad, y por lo tanto el representar del ente en cuanto tal en el ámbito de la presencia y la consistencia, sólo puede saberse cuando se experimenta ese proyecto [*Entwurf*] como históricamente arrojado [*geworfen*].Un experimentar de este tipo no tiene nada en común con las teorías explicativas que de vez en cuando construye la metafísica sobre sí misma. También Nietzsche sólo llega a ese tipo de explicaciones, que sin embargo no deben trivializarse convirtiéndolas en una psicología de la metafísica.

El término «retorno» piensa el volver consistente de lo que deviene para asegurar el *devenir* de lo que deviene en la *permanencia de su devenir.* El término «eterno» piensa el volver consistente de esa constancia en el sentido de un girar que vuelve a sí y se adelanta hacia sí. Pero lo que deviene no es lo continuamente otro de una multiplicidad que varía sin fin. Lo que deviene es lo mismo mismo *[das Gleiche selbst],* es decir: lo uno y mismo (idéntico) en la respectiva diversidad de lo otro. En lo mismo se piensa la presencia en devenir de lo idéntico uno. El pensamiento de Nietzsche piensa el constante volverse consistente del devenir de lo que deviene en la presencia una del repetirse de lo idéntico.

Este «mismo» está separado por un abismo de la unicidad de la irrepetible con-junción [*Ver-fügung*] de lo que se copertenece, sólo desde la cual se inicia la diferencia.

El pensamiento del eterno retorno no es heraclíteo en el sentido habitual de la historiografía filosófica, aunque piensa, entretanto ya de manera no griega, la esencia de la entidad entonces proyectada (la consistencia del presenciar), la piensa en su acabamiento, envuelto sobre sí y sin salida. De este modo, el comienzo es llevado al acabamiento de su final. A este último proyecto de la entidad le está más lejos que nunca el pensamiento de la verdad en el sentido de la esencia de la ἀλήθεια, cuyo advenir esencial sustenta el ser y deja que se recoja en la pertenencia al

inicio. En el pensar de Nietzsche, «verdad» se ha endurecido en una esencia entendida como concordancia con el ente en su totalidad que se ha vuelto hueca, con lo que desde esa concordancia (*Einstimmigkeit*) con el ente no puede volverse perceptible la libre voz (*Stimme*) del ser.

La historia de la verdad del ser finaliza en la pérdida de su esencia inicial, prefigurada por el derrumbamiento de la no fundada ἀλήθεια. Pero al mismo tiempo se eleva necesariamente la apariencia historiográfica de que ahora se recuperaría en su forma originaria la unidad inicial de la φύσις; pues ésta, ya en la primera época de la metafísica, fue repartida en «ser» y «devenir». Lo así partido fue distribuido entre los dos mundos determinantes, el verdadero y el aparente.

¿Pero —según se dice— qué podría significar la eliminación de la distinción entre ambas y la supresión de lo así distinguido sino reencontrar el camino a lo inicial y por lo tanto la superación de la metafísica? La doctrina de Nietzsche no es, sin embargo, superación de la metafísica, sino que es la más extrema y enceguecida reivindicación de su proyecto conductor. Por eso es algo esencialmente diferente de una débil reminiscencia historiográfica de antiguas doctrinas sobre el curso cíclico del acontecer universal.

Mientras se catalogue al pensamiento del eterno retorno como una curiosidad indemostrada e indemostrable y se lo ponga en la cuenta de los caprichos poéticos y religiosos de Nietzsche, el pensador quedará rebajado a la superficialidad de las opiniones actuales. Por sí mismo, esto sería aún soportable, en cuanto no es más que la inevitable incomprensión por parte de los sabelotodos contemporáneos. Pero otra cosa está en juego. El preguntar de modo insuficiente por el sentido metafísico-histórico de la doctrina nietzscheana de eterno retorno quita de en medio la íntima necesidad del curso histórico del pensar occidental y así, al ejercer también él la maquinación olvidada del ser, confirma el abandono del ser.

Pero con ello se renuncia al mismo tiempo a la primera condición previa que tiene que satisfacer quien quiera comprender como pensamiento metafísico fundamental el aparentemente más accesible de la voluntad de poder. Si la voluntad de poder es el carácter esencial de la entidad del ente, tiene que pensar lo mismo que piensa el eterno retorno de lo mismo.

2

Que ambos pensamientos piensan lo mismo, la voluntad de poder en términos modernos, el eterno retorno de lo mismo en términos de la historia final, resultará visible si sometemos a una meditación el proyecto conductor de toda metafísica. En la medida en que éste representa el ente en general en dirección de su entidad, pone al ente en cuanto tal en lo abierto de la consistencia y de la presencia. Sin embargo, desde qué ámbito son re-presentados *[vor-gestellt]* la consistencia y el presenciar y, más aún, el volver consistente del presenciar, es algo que no le inquieta jamás al proyecto conductor de la metafísica. La metafísica se mantiene simplemente en lo abierto de su proyecto y da al volver consistente del presenciar una interpretación en cada caso diferente, de acuerdo con la experiencia básica de la entidad del ente ya previamente determinada. Pero si se despierta una meditación para la cual lo despejante *[Lichtende]* que hace acaecer *[ereignet]* toda apertura de lo abierto entre en la mirada, entonces el volver consistente y el presenciar mismos son interrogados respecto de su esencia. Ambos muestran entonces su esencia temporal y exigen al mismo tiempo que desaparezca de la mente lo que se comprende habitualmente con la palabra «tiempo».

La voluntad de poder se torna ahora comprensible como volver consistente la sobreelevación, es decir, el devenir, y de ese modo como una determinación transformada del proyecto conductor metafísico. El eterno retorno de lo mismo lleva, por así decirlo, su esencia delante de sí como el más constante volver consistente del devenir de lo constante. Aunque todo esto, por supuesto, sólo para la mirada de ese preguntar que ha puesto en cuestión la entidad respecto de su ámbito de proyección y de su fundación, un preguntar en el que el proyecto conductor de la metafísica, y por lo tanto ésta misma, ya han sido superados desde su fundamento, en el que ya no se los admite como el primer y único ámbito que sirve de norma.

No obstante, en un primer momento también se puede tratar de conducir a la identidad del «eterno retorno de lo mismo» y la «voluntad de poder» dentro del horizonte de la metafísica y con ayuda de sus distinciones. Este camino hacia la visión de la *unidad interna* de ambos es el que recorren las lecciones «La voluntad de poder como arte» y «El eterno retorno de lo mismo». De antemano, el

eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder son comprendidos como determinaciones fundamentales del ente en su totalidad y en cuanto tal: la voluntad de poder como la acuñación propia de la historia final del *qué es*, el eterno retorno de lo mismo como la del *que es*. La *necesidad* de fundamentar esta distinción había sido reconocida en unas lecciones (no publicadas) del año 1927. No obstante, el origen esencial de la distinción permanecía oculto.

¿En qué tiene su fundamento esta distinción y por lo tanto el no impugnado y cada vez más obvio predominio de lo allí distinguido a lo largo de toda la historia de la metafísica? El qué-es (τὸ τί ἐστιν) y el que-es (τὸ ἔστιν) se superponen en su diferenciación con la distinción que sustenta en todas partes la metafísica y que se consolida por vez primera y al mismo tiempo de modo definitivo —aunque con una capacidad de variar hasta volverse irreconocible— en la distinción platónica del ὄντως ὄν y el μὴ ὄν (cfr. Aristóteles, *Met.* Z 4, 1030 a 17). El ὄντως ὄν, lo entitativamente, es decir, lo «verdaderamente» ente en el sentido de la ἀλήθεια, es el «semblante», el aspecto presente. En tal presencia [*Anwesenheit*] esencian [*wesen*] unidos al mismo tiempo *qué* es un ente y *que* es, a saber, en el presente [*Gegenwart*] del aspecto. El «mundo verdadero» es el mundo de antemano decidido en cuanto a su que-es. En la medida en que, sin embargo, en cuanto «verdadero» se distingue del aparente y éste *muestra* sólo turbiamente el qué-es y por consiguiente no «es» «verdaderamente», aunque al mismo tiempo tampoco es nada sino que es un ente, precisamente en el μὴ ὄν aparece el que-es de modo más llamativo, ya que está despojado del puro semblante en el que se muestra el qué-es. Con y en la distinción entre el ὄντως ὄν y el μὴ ὄν se separan τὸ τί ἐστιν y τὸ ἔστιν (el τί y el ὅτι). El que-es se vuelve una característica del «éste» respectivo (τόδε τι) y del ἕκαστον, que al mismo tiempo, sin embargo, hace aparecer en cada caso el qué-es (εἶδος) y sólo de ese modo determina un *que* del ser y con ello un ente como ente del caso. La ἰδέα se convierte ahora expresamente en εἶδος en el sentido de la μορφή de una ὕλη, de manera tal que la entidad se traslada al σύνολον, sin que se haya eliminado aquella distinción (acerca del sentido griego originario de μορφή, fundamentalmente diferente de la distinción de *forma* y *materia*, cfr. Aristóteles, *Phys.* B 1). Posteriormente, y especialmente gracias a la intepretación teológica de la concepción bíblica de creación, aparece en múltiples formas (*existentia*, *essentia* y el *principium individuationis*).

Con la creciente falta de cuestionamiento de la entidad, qué-es y que-es se van evaporando en meros «conceptos de la reflexión», manteniéndose sin embargo con un poder tanto más obstinado cuanto más obvia se vuelve la metafísica.

¿Hay que asombrarse entonces si en el acabamiento de la metafísica la distinción del qué-es y el que-es vuelve a aparecer una vez más con la mayor fuerza, pero al mismo tiempo de manera tal que la *distinción en cuanto tal* es olvidada y las dos determinaciones fundamentales del ente en su totalidad —la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo— quedan, por así decirlo, metafísicamente sin suelo natal, pero son puestas y dichas, sin embargo, de modo incondicionado?

La voluntad de poder dice *qué* «es» el ente, es decir, como qué ejerce poder (como poder).

El eterno retorno de lo mismo nombra el *cómo* en el que es el ente que tiene tal carácter de «qué», su «facticidad» en conjunto, su «que es». Puesto que el ser en cuanto eterno retorno de lo mismo constituye el volver consistente de la presencia, es por ello lo más consistente: el que-es incondicionado.

Al mismo tiempo tenemos que reflexionar acerca de que, por otra parte, el acabamiento de la metafísica intenta, desde ésta misma y en primer lugar por medio de una simple inversión, superar aquella distinción entre un mundo «verdadero» y un mundo «aparente». La inversión no es, ciertamente, un giro meramente mecánico, por el cual lo inferior, lo sensible, pase a ocupar el lugar de lo superior, lo suprasensible, mientras ambos, junto con sus lugares, permanecen inalterados. La inversión es la transformación de lo inferior, lo sensible, en «la vida» en el sentido de la voluntad de poder, en cuya estructura esencial se integra transformando lo suprasensible como aseguramiento de la existencia consistente.

A esta superación de la metafísica, es decir a su transformación en su última figura posible, tiene que corresponder también la eliminación de la diferencia entre qué-es y que-es, que *queda así impensada*. El qué-es (voluntad de poder) no es un «en sí», al que circunstancialmente le corresponda el que-es. El qué-es, en cuanto esencia, es la condición de la vitalidad de la vida (valor) y en este condicionamiento es, al mismo tiempo, el que-es propio y único de lo viviente, es decir, aquí, del ente en su totalidad.

En razón de esta unión del que-es con el qué-es (que ahora está dirigida en sentido contrario a la inclusión inicial del εστιν en el

εἶναι del ὄντως ὄν como ἰδέα), la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo, en cuanto determinaciones de ser, no sólo tienen que copertenecerse sino que tienen que decir *lo mismo.* El pensamiento del eterno retorno de lo mismo dice, en términos de la historia final de la metafísica, lo mismo que dice, llevando a su acabamiento la época moderna, la voluntad de poder en cuanto carácter fundamental de la entidad del ente. La voluntad de poder es el sobreelevarse a las posibilidades de devenir de un ordenar que se instaura a sí, sobreelevarse que en su núcleo más interno sigue siendo un volver consistente el devenir en cuanto tal y que, puesto que todo mero proseguir sin fin le resulta extraño y hostil, se contrapone a él.

Apenas estemos en condiciones de pensar a fondo la pura mismidad de la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo en todas las direcciones y en todas las figuras en las que se cumple, se habrá encontrado el fundamento sólo desde el cual puede mensurarse el alcance metafísico de los dos pensamientos fundamentales por separado. Se convierten así en un impulso para retroceder con el pensar hacia el primer inicio, del que constituyen su acabamiento en el sentido de dar incondicionadamente el poder a la inesencia [*Unwesen*] que surgió ya con la ἰδέα. Desde allí se despliega la meditación sobre la verdad del ser que había permanecido indeterminada e infundamentada, con lo que comienza el tránsito hacia el preguntar que alcanza esa verdad.

3

Ese mismo que está dicho en la unidad esencial de la voluntad de poder y del eterno retorno de lo mismo es la última palabra de la metafísica. Lo «último», en el sentido de acabamiento exhaustivo, tiene que ser, en cierto sentido, lo primero. Esto, la φύσις, comienza seccionándose en seguida en la aparente contraposición de devenir y ser. El presenciar que surge, ni interrogado ni proyectado sobre el carácter «temporal», es percibido en cada caso sólo según un respecto: como generación y corrupción, como alteración y devenir, como permanencia y duración. En el respecto mencionado en último lugar veían los griegos el ser en sentido propio, de manera que toda altera-

ción era considerada en un principio como οὐκ ὄν, posteriormente como μὴ ὄν, o sea, siempre como ὄν. Ser y devenir se reparten en dos reinos, entre los cuales existe un χωρισμός, es decir, pertenecen cada uno al lugar determinado por el reino correspondiente, tienen allí su residencia. ¿En qué medida ha superado Aristóteles el χωρισμός en la οὐσία del τόδε τι (ἕκαστον)? En la medida en que sólo en cuanto ἐντελέχεια y ἐνέργεια el ser se convierte en ουσία.

Finalmente, el ser entra en contraposición y en competencia con el devenir en cuanto éste reclama el lugar del ser. La contraposición entre ambos se despliega sobre el suelo no explícitamente considerado de lo «real efectivo», la realidad de lo cual reivindica el ser porque es contraria a lo irreal y lo nulo, pero al mismo tiempo exige para sí el carácter de devenir, ya que no quisiera ser algo que está allí delante rígido y sin «vida». Hegel da el primer paso para eliminar esta contraposición en favor del «devenir», entendiendo a éste desde lo suprasensible, desde la idea absoluta, como su autoexposición. Nietzsche, que invierte el platonismo, traslada el devenir a lo «viviente» en cuanto caos «que vive corporalmente». Este suprimir la contraposición de ser y devenir invirtiéndola constituye el auténtico acabamiento. En efecto, ahora ya no hay ninguna salida, ni en la división ni en una fusión más adecuada. Esto se muestra en que el «devenir» pretende haber asumido la preeminencia respecto del ser, mientras que la preponderancia del devenir no hace más que llevar a cabo la confirmación extrema del inconmovido poder del ser en el sentido del volver consistente del presenciar (aseguramiento); pues la interpretación del ente y de su entidad como devenir es el volver consistente del devenir en la presencia incondicionada. Para salvar su preponderancia, el devenir se entrega a la tutela del volver consistente del presenciar. En este volver consistente impera la inicial, aunque no reconocida ni fundada, verdad del ser, sólo que desviada a su inesencia, en la que se olvida a sí misma. Este dar al devenir el poder del ser le quita a aquél la última posibilidad de preeminencia y a éste le devuelve su esencia inicial (el carácter de φύσις), pero llevada al acabamiento en su inesencia. Ahora, la entidad lo es todo y cubre todo a la vez: cambio y consistencia. Satisface de modo incondicionado las pretensiones del ente (de la «vida»). En tal satisfacer aparece como lo incuestionado y como el más amplio albergue.

La continuación esencial de este momento último de la metafísica, es decir del proyecto de la entidad en dirección del volver con-

sistente del presenciar, se manifiesta en la correspondiente determinación de la esencia de la «verdad». Desaparece ahora el último hálito de una resonancia de la ἀλήθεια. La verdad se convierte en justicia, en el sentido del imperativo fundirse de lo que se ordena a sí mismo en el impulso de su sobreelevación. Toda corrección es sólo un estadio previo y una ocasión para la sobreelevación, todo fijar es sólo un apoyo para la disolución en el devenir y por lo tanto en el querer volver consistente el «caos». Ahora sólo queda la invocación de la vitalidad de la vida. La esencia inicial de la verdad se ha transformado de tal modo que la transformación equivale a un apartamiento (no a una aniquilación) de su esencia. El ser verdadero se disuelve en la presencia, que en cada caso retorna, de un dar poder al poder. La verdad se vuelve nuevamente lo mismo que el ser, sólo que éste, entretanto, ha asumido el acabamiento en su inesencia. Pero cuando la verdad como corrección y como desocultamiento se ha aplanado en la «conformidad a la vida», cuando se ha apartado de este modo a la verdad, la *esencia* de la verdad ha perdido todo dominio. En el ámbito de la preponderancia de las «perspectivas» y los «horizontes» carentes de perspectivas, es decir, privados de despejamiento, no puede ser ya digna de que se la interrogue. ¿Pero qué sucede entonces? Entonces comienza la donación de sentido como «transvaloración de todos los valores». La «carencia de sentido» se convierte en el único «sentido». La verdad es «justicia», es decir suprema voluntad de poder. A esta «justicia» sólo le hace justicia el dominio incondicional de la tierra por parte del hombre. Pero la instalación en lo planetario ya no es más que la consecuencia del *antropomorfismo* incondicionado.

4

Comienza entonces y con esto la época de la *acabada carencia de sentido*. En esta de-nominación, lo «carente de sentido» es comprendido ya como un concepto propio del pensar según la historia del ser, pensar que deja tras de sí la metafísica en su totalidad (incluida su inversión y su desviación en las transvaloraciones). Según *Ser y Tiempo*, «sentido» nombra el ámbito del proyecto, o sea, de acuerdo con

su propósito propio (en conformidad con la pregunta única por el «sentido de ser»), el despejamiento del ser que se abre y funda en el proyectar. Pero este proyectar es aquello que acaece en el proyecto arrojado como lo que esencia de la verdad.

Lo carente de sentido es lo carente de verdad (de despejamiento) del ser. Toda posibilidad de un proyecto tal es rehusada dentro de la metafísica en razón del apartamiento de la esencia de la verdad. Allí donde incluso la pregunta por la esencia de la verdad del *ente* y del comportamiento respecto de éste ya está decidida, tiene que quedar fuera por completo la meditación sobre la verdad del ser en cuanto pregunta más originaria por la esencia de la verdad. Al atravesar la transformación que va de la *adaequatio* a la certeza como *aseguramiento* del ente, la verdad se ha instaurado en su *estatuible factibilidad* [*ausmachbare Machbarkeit*]. Esta transformación instituye la preponderancia de la entidad así determinada como factualidad [*Machsamkeit*]. La entidad como factualidad sigue sometida al ser, que se ha desprendido y entregado al hacerse a sí por medio del cálculo y a la factibilidad del ente que le es conforme por medio de la planificación e institución incondicionada.

A la preponderancia del ser en *esta* figura esencial la llamamos la *maquinación* [*Machenschaft*]. Ésta impide cualquier tipo de fundamentación de los «proyectos», no menos poderosos bajo su poder, ya que es ella la preponderancia misma de toda incuestionada autoseguridad y certeza de aseguramiento. Sólo bajo la orden incondicionada de sí misma la maquinación puede mantenerse en un estado, es decir: volverse consistente. Allí, pues, donde con la maquinación la carencia de sentido llega al poder, la represión del sentido y con él de todo interrogar la verdad del ser tiene que ser sustituida por la proposición maquinante de «fines» (valores). Se espera consecuentemente la instauración de nuevos valores por parte de la «vida», después de que ésta ha sido previamente movilizada de modo total, como si la movilización total fuera algo en sí misma y no la organización de la incondicionada carencia de sentido, desde y para la voluntad de poder. Estas posiciones que dan poder al poder no se rigen ya por «medidas» e «ideales» que aún podrían estar fundados en sí mismos, sino que están «al servicio» de la mera ampliación de poder y se los valora de acuerdo con su utilidad considerada en ese sentido. La época de la acabada carencia de sentido es, por lo tanto, el tiempo de la invención e imposición, basadas en el poder, de «cosmovisiones»

que llevan al extremo toda la calculabilidad del representar y producir, ya que, por su esencia, surgen de una autoinstauración del hombre dentro del ente apoyada sobre sí misma, así como de su dominio incondicional sobre todos los medios de poder del globo y sobre éste mismo.

Aquello que el ente es en cada uno de los ámbitos particulares, el qué-es que anteriormente se determinaba en el sentido de las «ideas», se convierte ahora en aquello con lo que la autoinstauración cuenta de antemano como lo que le indica qué y cuánto *valor* tiene el ente que ha de producirse o representarse (la obra de arte, el producto técnico, la institución estatal, el ordenamiento humano personal y social). El calcular que se instaura a sí mismo inventa los «valores» (de la cultura, del pueblo). El valor es la traducción de la esencialidad de la esencia (es decir, de la entidad) en algo calculable y por consiguiente estimable de acuerdo con el número y la dimensión espacial. Lo grande tiene ahora una esencia propia de la grandeza: lo gigantesco. Esto *no resulta* del acrecentamiento de lo pequeño hacia algo cada vez más grande sino que es el fundamento esencial, el motor y la meta del acrecentamiento que, por su parte, no consiste en algo cuantitativo.

Al acabamiento de la metafísica, es decir al erigirse y consolidarse de la acabada carencia de sentido, no le queda, por lo tanto, más que la extrema entrega al final de la metafísica en la forma de la «transvaloración de todos los valores». En efecto, el acabamiento nietzscheano de la metafísica es *en primer lugar* una inversión del platonismo (lo sensible se convierte en el mundo verdadero, lo suprasensible en el mundo aparente). Pero en la medida en que, al mismo tiempo, la «idea» platónica, en su forma moderna, se ha convertido en principio de la razón y éste en «valor», la inversión del platonismo se convierte en «transvaloración de todos los valores». En ella, el platonismo invertido se transforma en ciego endurecimiento y aplanamiento. *Ahora sólo existe el plano único de la «vida» que se da a sí misma y por mor de sí misma el poder de sí misma.* En la medida en que la metafísica comienza expresamente con la interpretación de la entidad como ἰδέα, alcanza en la «transvaloración de todos los valores» su final extremo. El plano único es aquello que *queda después* de la supresión del mundo «verdadero» y del mundo «aparente y que aparece como lo mismo del eterno retorno y la voluntad de poder.

En cuanto ejecutor de la transvaloración de todos los valores, Nietzsche, sin saber el alcance de este último paso, atestigua su definitiva pertenencia a la metafísica, y con ella su abismal separación de *toda posibilidad* de otro inicio. ¿Pero no ha impuesto Nietzsche un nuevo «sentido» con la total caducidad y aniquilamiento de los fines e ideales reinantes hasta el momento? ¿No ha anticipado en su pensar al «superhombre» como «sentido» de la «tierra»?

Pero «sentido» significa para él nuevamente «meta» e «ideal», y «tierra» es el nombre que designa la vida *que vive corporalmente* y el derecho de lo sensible. El «superhombre» es para él el acabamiento del último hombre, del hombre existente hasta el momento, es la fijación [Fest-stellung] del animal que hasta ahora no ha sido todavía fijado, del animal que aún sigue dependiente y a la búsqueda de ideales que estén allí delante, de ideales «en sí verdaderos». El superhombre es la más extrema *rationalitas* en el dar poder a la *animalitas*, es el *animal rationale* que llega a su acabamiento en la *brutalitas*. La carencia de sentido se convierte ahora en el «sentido» del ente en su totalidad. La incapacidad de interrogar el ser decide acerca de qué sea el ente. La entidad es abandonada a sí misma como maquinación desencadenada. Ahora, el hombre no sólo tiene que «arreglárselas» sin «una verdad», sino que la *esencia* de la verdad queda expulsada al olvido, por lo que todo pasa a referirse a un «arreglárselas» y a algunos «valores».

Pero la época de la acabada carencia de sentido posee más inventiva y más formas de ocuparse, más éxitos y más vías para hacer público todo ello que cualquier otra época anterior. Por eso tiene que caer en la presunción de haber encontrado y de poder «dan» a todo un «sentido» al que recompensa «servir», con lo que las necesidades de recompensa adoptan un carácter especial. La época de la acabada carencia de sentido impugnará su propia esencia de la manera más ruidosa y violenta. Sin ninguna meditación, buscará refugio en su propio «transmundo» y asumirá la confirmación última de la preponderancia de la metafísica en la forma del abandono del ente por parte del ser. La época de la acabada carencia de sentido no está, por lo tanto, aislada. Lleva a su cumplimiento la esencia de una historia oculta, por más arbitrario y desligado que parezca ser el modo en que opera con ella en los caminos de su «historiografía».

5

En la época de la acabada carencia de sentido llega a su cumplimiento la esencia de la época moderna. De cualquier modo que se calcule su concepto y su curso en el campo de la historiografía, cualesquiera que sean los fenómenos pertenecientes al ámbito de la política, de la creación, de la investigación de la naturaleza o del ordenamiento social con los que se quiera explicar la época moderna, ninguna meditación histórica puede pasar por alto estas dos determinaciones esenciales e interrelacionadas de su historia: que el hombre en cuanto *subiectum* se instaura y se asegura como centro de referencia del ente en su totalidad, y que la entidad del ente en su totalidad es comprendida como representatividad de lo producible y explicable. Si Descartes y Leibniz aportan algo esencial a la primera fundación metafísica explícita de la historia moderna —aquél con la determinación del *ens* como *verum* en el sentido del *certum* en cuanto *indubitatum* de la *mathesis universalis*, éste con la interpretación de la *substantialitas* de la *substantia* como *vis primitiva* con el carácter fundamental de la representación con dos términos, de la *repraesentatio*— la mención de estos nombres, que piensa en el sentido de la historia del ser, no tiene ya nunca el significado que tuvo que otorgarle la consideración historiográfica aún hoy usual de la historia de la filosofía y del espíritu.

Esas posiciones metafísicas fundamentales no son ni una acuñación conceptual posterior, accidental y superficial, de una historia surgida en otra parte, ni tampoco son doctrinas erigidas previamente, de cuya observancia y realización habría surgido entonces la historia de la época moderna. En ambos casos, la verdad, fundadora de historia, de la metafísica es pensada de un modo demasiado extrínseco y con un efecto demasiado inmediato, por lo que de una manera u otra, desvalorizándola o sobrevaluándola, se la menosprecia, ya que resulta esencialmente mal comprendida. En efecto, que se determine al hombre como *subiectum* y al ente en su totalidad como «imagen del mundo» sólo puede surgir de la historia del ser mismo (aquí de la historia de la transformación y del aplanamiento de su no fundada verdad). (Respecto del concepto de «imagen del mundo», cfr. la conferencia de 1938: «La fundamentación de la imagen moderna del mundo por parte de la metafísica»; publicado en 1950 en

Holzwege con el título «Die Zeit des Weltbildes».* El grado y la dirección del respectivo saber científico acerca de la transformación de la posición metafísica fundamental, el modo y el alcance de la activa transformación del ente a la luz de ese cambio del hombre y del ente en su totalidad no llegan nunca hasta la vía de la historia del ser misma y, comprendidas desde la tarea de la meditación, no funcionan nunca más que como fachadas que se presentan y se hacen pasar como lo puramente real.

La carencia de sentido en la que acaba la estructura metafísica de la época moderna sólo puede llegar a saberse como el cumplimiento esencial de esta época si es vista conjuntamente con aquella transformación del hombre en *subiectum* y con la determinación del ente como representación y producción de lo objetivo. Entonces se muestra: la carencia de sentido es la consecuencia predeterminada de la validez final *[Endgültigkeit]* del comienzo de la metafísica moderna. La verdad como certeza se convierte en instaurable conformidad con el ente en su totalidad, previamente preparado para asegurar la existencia consistente del hombre basado sólo sobre sí mismo. Esta concordancia no es ni una imitación ni una compenetración empática con el ente «en sí» verdadero, sino la sobrepotenciación calculante del ente por medio del desprenderse de la entidad a la maquinación. Ésta misma alude a esa esencia de la entidad que se prepara para la factualidad en la que todo, en cuanto factible, está de antemano estatuido en referencia a su factibilidad. En correspondencia con este estatuir, el representar es el calculante y asegurante pasar revista de los horizontes que delimitan todo lo perceptible, su explicabilidad y su utilización.

El ente es dejado en libertad en sus posibilidades de devenir, es vuelto consistente en ellas en cuanto pertenecen a la maquinación. La verdad como concordancia asegurante le da a la maquinación la preeminencia exclusiva. Allí donde la certeza se convierte en lo único, sólo queda como esencial el ente, y ya nunca la entidad misma, por no hablar de su despejamiento. *La carencia de despejamiento del ser es la carencia de sentido del ente en su totalidad.*

La subjetividad del *subiectum*, que no tiene nada que ver con el aislamiento del yo, llega a su acabamiento en la calculabilidad e

* Ahora también en GA 5. Trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte: «La época de la imagen del mundo», en *Senderos de bosque*, Alianza, Madrid, 1984. *(N. del T.)*

instaurabilidad de todo lo viviente, en la *rationalitas* de la *animalitas* en la que el «superhombre» encuentra su esencia. El extremo de la subjetividad se alcanza cuando se ha consolidado la apariencia de que los «sujetos» habrían desaparecido en beneficio de algún servicio de mayor alcance. Con el acabamiento de la época moderna la historia se entrega a la historiografía, que tiene la misma esencia que la técnica. La unidad de estos poderes de la maquinación funda una posición de poder del hombre cuyo esencial carácter violento sólo puede en el horizonte de la carencia de sentido consolidar su existencia consistente y, persiguiéndose incesantemente, permanecer sometido al sobrepujar.

6

En el eterno retorno de lo mismo, la esencia histórico-final de la última interpretación metafísica de la entidad como voluntad de poder es comprendida de manera tal que a la esencia de la verdad le queda rehusada toda posibilidad de convertirse en lo más digno de ser cuestionado y la carencia de sentido a la que con ello se le da el poder determina de modo incondicionado el horizonte de la época moderna y lleva a efecto su acabamiento. Pero éste no se muestra de ninguna manera a sí mismo, es decir a la conciencia historiográfico-técnica que lo impulsa y asegura, como la solidificación y el final propio de lo ya alcanzado, sino como liberación hacia un continuado alejarse de sí que conduce al acrecentamiento de todo en todo. Lo desmedido se ha velado en la figura del poder que se sobrepotencia a sí mismo como lo único consistente y, en tal encubrimiento, puede convertirse él mismo en medida. A partir de una medida de este tipo (de la desmesura del sobrepujar) se cortan las varas con las que cualquiera puede medir y apreciar con la mayor facilidad y realizar, también a los ojos de cualquiera, algo que cause impresión, dando de este modo prueba de sí mismo. Esta prueba vale al mismo tiempo como verificación de las metas, las vías y los ámbitos de la eficacia que se ha instaurado. Cada cosa factible confirma cada artefacto, todo artefacto clama por la factibilidad, todo actuar y pensar se ha convertido en estatuir cosas factibles. En todas partes y continua-

mente la maquinación, encubriéndose ella misma en la apariencia de un orden que dirige con mesura, impulsa al ente a ocupar el rango único y hace olvidar el ser. Lo que propiamente sucede es el abandono del ente por parte del ser: que el ser entrega al ente a sí mismo y *en ello se rehusa.*

En la medida en que se experimente este rehusarse, ya ha acontecido un despejamiento del ser, pues tal rehusarse no es nada, no es ni siquiera algo negativo, no es una falta ni una ruptura. Es revelación inicial y primera del ser en su dignidad de ser cuestionado, en cuanto ser.

Todo depende de que nos volvamos in-sistentes *[inständig]* en este despejamiento acaecido por el ser mismo, nunca hecho o ideado por nosotros mismos. Tenemos que deponer la manía de lo poseíble y aprender que algo inusual y único se exige de los venideros.

La verdad anuncia el dominio de *su* esencia: el despejamiento del ocultarse. La historia es historia del *ser*. Aquellos que, afectados por el despejamiento del rehusarse, sólo quedan desconcertados ante él, no hacen más que huir de la meditación, como alguien que burlado durante demasiado tiempo por el ente se ha vuelto tan extraño al ser que ni siquiera es capaz de desconfiar de él con fundamento. Aún totalmente presos de la servidumbre de la metafísica a la que presumiblemente se habría apartado hace tiempo, se buscan salidas hacia alguna cosa recóndita y suprasensible. Se huye hacia la mística (la mera imagen contraria de la metafísica) o, puesto que se permanece en la actitud del cálculo, se apela a los «valores». Los «valores» son los ideales definitivamente flexionados hacia lo calculable, los únicos que resultan utilizables para la maquinación: la cultura y los valores culturales como medios de propaganda, los productos del arte como objetos que sirven a la finalidad de mostrar las realizaciones y como material para decorar vehículos en los desfiles.

No se sabe ni se osa lo otro, lo que en el futuro será *lo uno,* porque ya esencia, aunque no fundado, en el primer inicio de nuestra historia: la verdad del ser, la insistencia en ella, sólo a partir de la cual mundo y tierra conquistan en la disputa su esencia para el hombre, mientras que éste, en esa disputa, experimenta el enfrentamiento de su esencia al dios del ser. Los dioses habidos hasta ahora son los dioses ya sidos.

El acabamiento de la metafísica en cuanto cumplimiento esencial de la época moderna es un final sólo porque su fundamento

histórico es ya la transición al otro inicio. Pero éste no se aleja de la historia del primero, no niega lo ya sido sino que retorna al fundamento del primer inicio y, con este regreso, asume otra consistencia. Ésta no se determina desde el mantenimiento de lo en cada caso presente. Se somete a la preservación de lo venidero. Con esto, lo ya sido del primer inicio se ve constreñido a reposar sobre el abismo *[Ab-grund]* de su fundamento hasta ahora no fundado y a volverse, sólo así, historia.

La transición no es pro-greso *[Fort-schritt],* ni tampoco es un deslizarse de lo que ha habido hasta ahora a algo nuevo. La transición es lo que carece de transición, porque pertenece a la decisión de la inicialidad del inicio. Éste no se deja aprehender mediante retrocesos historiográficos ni mediante el cultivo historiográfico de lo recibido. El inicio sólo *es* en el iniciar. Inicio es: tra-dición *[Überlieferung].* La preparación para tal inicio *[An-fang]* la asume ese preguntar que entrega a los que preguntan a la responsabilidad de algo que responde. El preguntar inicial no responde nunca él mismo. A él sólo le queda el pensar que concierta al hombre con el escuchar la voz del ser y lo vuelve dispuesto a guardar la verdad del ser.

V

EL NIHILISMO EUROPEO

Los cinco títulos capitales en el pensamiento de Nietzsche

La primera utilización filosófica de la palabra «nihilismo» proviene presumiblemente de E H. Jacobi. En su carta a Fichte se encuentra con mucha frecuencia la palabra «nada». Y en un momento dice:

> «Verdaderamente, mi querido Fichte, no me disgustaría si usted, o quien fuera, quisiera llamar *quimerismo* a aquello que opongo al idealismo, al que tacho de *nihilismo* ...» (F. H. Jacobi, *Werke, t.* 3, Leipzig, 1816, pág. 44; extraido de: «Jacobi a Fichte», aparecido por primera vez en el otoño de 1799).*

Posteriormente, la palabra «nihilismo» entró en circulación gracias a Turgueniev para denominar la concepción según la cual sólo el ente accesible en la percepción sensible, es decir experimentado por uno mismo, es real y existente, y niguna otra cosa. Con ello se niega todo lo que esté fundado en la tradición y la autoridad o en cualquier otro tipo de validez. Para esta visión del mundo, sin embargo, se utiliza generalmente la designación «positivismo». La palabra «nihilismo» es empleada por Jean Paul en su *Vorschule der Ästhetik*, par. 1 y 2, para designar como nihilismo poético a la poesía romántica. A ello conviene confrontar el prólogo de Dostoievski a su discurso sobre Pushkin de 1880 *(Sämtliche Werke,* ed. por Moeller v. d. Bruck, sección 2a., t. XII, pág. 95). El pasaje en cuestión dice:

* La referencia a F. H. Jacobi, que me fuera señalada durante la corrección de pruebas, se la debo al doctor Otto Pöggeler. (N. *del A.)*

> «Por lo que respecta a mi discurso, en él quería desplegar simplemente los siguientes cuatro puntos relativos a la importancia de Pushkin para Rusia:
>
> 1) Que Pushkin, con su espíritu profundo, penetrante y altamente dotado, y partiendo de su corazón auténticamente ruso, ha sido el primero en descubrir y reconocer como lo que es ese fenómeno significativo y patológico de nuestra intelectualidad, de esa sociedad nuestra desarraigada que se cree muy por encima del pueblo. Lo ha reconocido y ha sido capaz de poner plásticamente ante nuestros ojos el tipo de nuestro hombre ruso negativo: el hombre que no tiene sosiego y que no puede contentarse con nada de lo que existe, que no cree en su tierra natal ni en las fuerzas que surgen de ella, que en última instancia niega a Rusia y a sí mismo (o mejor dicho, a su clase social, a todo el estrato de la intelectualidad a la que él también pertenece y que se ha desprendido de la tierra de nuestro pueblo), que no quiere tener nada en común con sus compatriotas y que sufre sinceramente por todo esto. El Aleko y el Onegin de Pushkin han suscitado en nuestra literatura una serie de figuras similares.»

Para Nietzsche, en cambio, el término «nihilismo» significa esencialmente «más». Nietzsche habla de «nihilismo europeo». Con ello no se refiere al positivismo que surge a mediados del siglo xix y a su difusión geográfica por Europa; «europeo» tiene aquí un significado histórico y dice lo mismo que «occidental» en el sentido de la historia occidental. Nietzsche utiliza el término «nihilismo» para designar el movimiento histórico que él reconoció por vez primera, ese movimiento ya dominante en los siglos precedentes y que determinará el siglo próximo, cuya interpretación más esencial resume en la breve frase: «Dios ha muerto». Esto quiere decir: el «Dios cristiano» ha perdido su poder sobre el ente y sobre el destino del hombre. El «Dios cristiano» es al mismo tiempo la representación principal para referirse a lo «suprasensible» en general y a sus diferentes interpretaciones, a los «ideales» y «normas», a los «principios» y «reglas», a los «fines» y «valores» que han sido erigidos *«sobre»* el ente para darle al ente en su totalidad una finalidad, un orden y —tal como se dice resumiendo— «un sentido». El nihilismo es ese proceso histórico por el que el dominio de lo «suprasensible» caduca y se vuelve nulo, con lo que el ente mismo pierde su valor y su sentido. El nihilismo

es la historia del ente mismo, a través de la cual la muerte del Dios cristiano sale a la luz de manera lenta pero incontenible. Es posible que se siga creyendo aún en este Dios y que se siga considerando que su mundo es «efectivo», «eficaz» y «determinante». Esto se asemeja a ese proceso por el que aún brilla la apariencia resplandeciente de una estrella apagada hace milenios, lo cual, a pesar de ese brillo, no es más que una mera «apariencia». De este modo, el nihilismo no es para Nietzsche de ningún modo una determinada opinión «defendida» por alguien, ni un «suceso» histórico cualquiera entre otros muchos que es posible catalogar historiográficamente. El nihilismo es, por el contrario, ese acaecimiento que dura desde hace tiempo en el que la verdad sobre el ente en su totalidad se transforma esencialmente y se encamina hacia un final determinado por ella.

La verdad sobre el ente en su totalidad lleva desde antiguo el nombre de «metafísica». Cada época, cada humanidad, está sustentada por una metafísica y puesta por ella en una determinada relación con el ente en su totalidad y por lo tanto también consigo misma. El final de la metafísica se desvela como el derrumbe del dominio de lo suprasensible y de los «ideales» que surgen de él. El final de la metafísica no significa sin embargo de ninguna manera que cese la historia. Es el *comenzar* a tomar en serio el «acaecimiento» de que «Dios ha muerto». Este comienzo ya está en marcha. El propio Nietzsche comprende su filosofía como la introducción al comienzo de una nueva época. Prevé que el siglo siguiente, es decir al actual siglo xx, será el comienzo de una época cuyas transformaciones no podrán compararse con las conocidas hasta entonces. Los escenarios del teatro del mundo podrán seguir siendo los mismos durante un cierto tiempo, la obra que se está representando ya es otra. Que en ella los fines anteriores desaparezcan y que los valores anteriores se desvaloricen no es vivido ya como una mera aniquilación y lamentado como una carencia y una pérdida, sino que se lo saluda como una liberación, se lo impulsa como una conquista definitiva y se lo reconoce como un *acabamiento.*

El «nihilismo» es la verdad que se torna dominante, según la cual todos las metas que tenía el ente hasta el momento se han vuelto caducas. Pero con la transformación de la anterior referencia a los valores conductores, el nihilismo llega a su acabamiento en la tarea libre y auténtica de una *nueva* posición de valores. El nihilismo en sí acabado y determinante para el futuro puede designarse como *«nihi-*

lismo clásico». Nietzsche caracteriza a su propia «metafísica» con este nombre y la comprende como *el* «contramovimiento» respecto de todas las anteriores. De este modo, el nombre «nihilismo» pierde el significado meramente nihilista que poseía en la medida en que con él se aludía al aniquilamiento y la destrucción de los valores existentes hasta el momento, a la mera nihilidad del ente y a la falta de perspectivas de la historia humana.

«Nihilismo», pensado de modo clásico, significa ahora, en cambio, la liberación *de* los valores anteriores como liberación *hacia* una *transvaloración* de todos (esos) valores. La expresión «transvaloración de todos los valores habidos hasta el momento» le sirve a Nietzsche, junto a la palabra conductora «nihilismo», como el segundo *título capital* por medio del cual su posición fundamental metafísica se asigna su lugar y su destinación dentro de la historia de la metafísica occidental.

Ante la expresión «transvaloración de los valores» tendemos a pensar que, en lugar de los valores que ha habido hasta el momento, se ponen otros diferentes. Pero «transvaloración» significa para Nietzsche que «el lugar» mismo de los valores anteriores desaparece, y no sólo que éstos caducan. Ello implica: el modo y la dirección de la posición de valores, así como la determinación de la esencia de los valores, se transforma. La transvaloración piensa por vez primera el ser como valor. Con ella, la metafísica comienza a ser pensamiento de los valores. Forma parte de esta transformación el hecho de que no sólo los valores que había hasta el momento caen presa de una desvalorización sino que, sobre todo, se *erradica* la *necesidad* de valores del tipo que había y en el lugar que ocupaban hasta el momento, o sea en lo suprasensible. El modo más seguro de que se produzca la erradicación de las necesidades habidas hasta el momento es mediante una educación que lleve a una creciente ignorancia de los valores válidos hasta el momento, mediante una extinción de la historia que ha habido hasta el momento por la vía de una *transcripción* de sus rasgos fundamentales. «Transvaloración de los valores válidos hasta el momento» es en primer lugar transformación de la posición de valores existente hasta el momento y «adiestramiento» de una nueva necesidad de valores.

Si una tal transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento no debe ser sólo llevada cabo sino también fundamentada, se requiere para ella un «nuevo principio», es decir la posición de

aquello desde lo cual se determine de manera nueva y con carácter de norma el ente en su totalidad. Pero si esta interpretación del ente en su totalidad no tiene que tener lugar desde un suprasensible puesto de antemano «sobre» él, los nuevos valores y la norma que les corresponda sólo pueden extraerse del ente mismo. El ente mismo requiere, por lo tanto, una nueva interpretación por la que su carácter fundamental experimente una determinación que lo haga apto para servir como «principio» para la escritura de una nueva tabla de valores y como norma para un correspondiente orden jerárquico.

Si la fundación de la verdad acerca del ente en su totalidad constituye la esencia de la metafísica, la transvaloración de todos los valores, en cuanto fundación del principio de una nueva posición de valores, es en sí metafísica. Como carácter fundamental del ente en su totalidad Nietzsche reconoce y pone lo que denomina la «voluntad de poder». Con este concepto no sólo está delimitado *qué es* el ente en su ser. Este título de «voluntad de poder», que se ha vuelto corriente de múltiples maneras desde Nietzsche, contiene para él la interpretación de la *esencia del* poder. Todo poder sólo es poder en la medida en que sea y mientras sea más-poder, es decir acrecentamiento del poder. El poder sólo puede mantenerse en sí mismo, es decir en su esencia, en la medida en que supere y sobrepase el nivel de poder alcanzado en cada caso, es decir, en la medida en que se supere y sobrepase a sí mismo, nosotros diremos: en que se *sobrepotenrie*. Apenas el poder se detiene en un nivel de poder se vuelve ya impotencia. «Voluntad de poder» nunca significa sólo un «romántico» desear y aspirar a la toma de poder por parte de lo que carece aún de él, sino que «voluntad de poder» significa: el darse poder del poder para su propio sobrepotenciamiento.

«Voluntad de poder» es, al mismo tiempo, el nombre del carácter fundamental del ente y de la esencia del poder. En lugar de «voluntad de poder», Nietzsche dice con frecuencia, y de una manera que conduce fácilmente a equívocos, «fuerza». Que Nietzsche conciba el carácter fundamental del ente como voluntad de poder no es el invento ni la arbitrariedad de un extravagante que ha ido a la caza de quimeras. Es la experiencia fundamental de un *pensador,* es decir de uno de esos individuos que no tienen elección sino que más bien tienen que llevar a la palabra lo que el ente *es* en cada caso en la historia de su ser. Todo ente, en la medida en que *es y es tal como* es, es: «voluntad de poden». Este título nombra aquello desde donde parte y hacia donde vuelve

toda posición de valores. Sin embargo, de acuerdo con lo que se ha dicho, la nueva posición de valores no es una «transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento» sólo en cuanto que, en lugar de los valores precedentes, pone al poder como valor supremo, sino, sobre todo y antes que nada, en cuanto que el poder mismo y *sólo él* pone los valores, los mantiene en vigencia y es el único en decidir sobre la posible justificación de una posición de valores. Si todo ente es voluntad de poder, sólo «tiene» valor y «es» un valor aquello que cumple con la esencia del poder. Pero el poder sólo es poder como acrecentamiento del poder. El poder, cuanto más esencialmente lo es y cuanto más exclusivamente determina todo ente, no reconoce que nada fuera de sí tenga el carácter de valor y sea valioso. Ello implica: en cuanto principio de la nueva posición de valores, la voluntad de poder no tolera ningún otro fin fuera del ente en su totalidad. Pero puesto que todo ente en cuanto voluntad de poder, es decir en cuanto sobrepotenciarse que nunca cesa, es *un constante «devenir»*, y este «devenir», sin embargo, no puede nunca en su movimiento *salir* hacia un fin que esté fuera de sí sino que, por el contrario, encerrado en el acrecentamiento del poder, sólo vuelve constantemente a éste, también el ente en su totalidad, en cuanto es este devenir del carácter del poder, tiene siempre que volver a retornar y a traer lo mismo.

Por ello, el carácter fundamental del ente como voluntad de poder se determina al mismo tiempo como «eterno retorno de lo mismo». Nombramos así otro título capital de la metafísica de Nietzsche y señalamos además algo esencial: *sólo* a partir de la esencia de la voluntad de poder suficientemente comprendida se vuelve inteligible por qué el ser del ente en su totalidad tiene que ser eterno retorno de lo mismo; y a la inversa: sólo a partir de la esencia del eterno retorno de lo mismo es posible aprehender el núcleo esencial más íntimo de la voluntad de poder y su necesidad. La expresión «voluntad de poder» dice *qué* es el ente según su «esencia» (constitución). La expresión «eterno retorno de lo mismo» dice *cómo* el ente de tal esencia tiene que ser en su totalidad.

Hay que prestar atención aquí a la circunstancia decisiva de que Nietzsche tuvo que pensar el eterno retorno de lo mismo *antes* que la voluntad de poder. El pensamiento más esencial se piensa en primer lugar.

Cuando el propio Nietzsche insiste en que el ser, en cuanto «vida», es en esencia *«devenir»*, con este basto concepto de «devenir»

no se refiere a un progreso continuo e infinito hacia una meta desconocida, ni piensa un confuso hervir y agitarse de pulsiones desencadenados. El impreciso y hace tiempo desgastado título de «devenir» quiere decir: sobrepotenciamiento del poder como esencia del poder que, en su carácter de tal, vuelve sobre sí y retorna constantemente en su modo.

El eterno retorno de lo mismo proporciona al mismo tiempo la interpretación más precisa del «nihilismo clásico», que ha aniquilado toda meta fuera y por encima del ente. Para este nihilismo, la sentencia «Dios ha muerto» expresa no sólo la impotencia del Dios cristiano sino la impotencia de todo suprasensible a lo que el hombre debiera o quisiera subordinarse. Pero esta impotencia significa el desmoronamiento del orden que reinaba hasta el momento.

Con la transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento al hombre se le formula, por lo tanto, la ilimitada exigencia de erigir de modo incondicionado, a partir de sí mismo, por medio de sí mismo y por encima de sí mismo, los «nuevos estandartes» bajo los cuales tiene que llevarse a cabo la institución de un nuevo orden del ente en su totalidad. Puesto que lo «suprasensible», el «más allá» y el «cielo» han sido aniquilados, sólo queda la «tierra». Por consiguiente, el nuevo orden tiene que ser: el dominio incondicionado del puro poder sobre el globo terrestre por medio del hombre; no por medio de un hombre cualquiera, y mucho menos por medio de la humanidad existente hasta el momento, que ha vivido bajo los valores hasta el momento válidos. ¿Por medio de qué hombre entonces?

Con el nihilismo, es decir con la transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento en medio del ente en cuanto voluntad de poder y a la vista del eterno retorno de lo mismo, se vuelve necesaria una nueva posición de la esencia del hombre. Pero puesto que «Dios ha muerto» lo que ha de ser medida y centro para el hombre sólo puede ser el hombre mismo: el *«tipo»*, la «figura» de la humanidad que asuma la tarea de transvalorar todos los valores en dirección del poder único de la voluntad de poder y que esté dispuesta a emprender el dominio incondicionado sobre el globo terrestre. El nihilismo clásico, que, en cuanto transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento, experimenta el ente como voluntad de poder y sólo admite como única «meta» el eterno retorno de lo mismo, tiene que impulsar al propio hombre —es decir al

hombre existente hasta el momento— «por sobre» sí mismo y tiene que crear como medida la figura del «superhombre». Por eso se dice en *Así habló Zaratustra,* IV, «Del hombre superior», 2: «¡Adelante! ¡Arriba! ¡Vosotros, hombres superiores! Sólo ahora parirá la montaña del futuro del hombre. Dios murió: ahora *nosotros* queremos —que viva el superhombre» (VI, 418).

El superhombre es la figura suprema de la más pura voluntad de poder, es decir del único valor. El superhombre, el dominio incondicionado del puro poder, es el «sentido» (la meta) de lo único que es, es decir de «la tierra». «No la "humanidad" sino el *superhombre* es la *meta» (La voluntad de poder,* nn. 1001 y 1002). En la visión y la opinión de Nietzsche, el superhombre no es una mera ampliación del hombre que ha existido hasta el momento, sino esa forma sumamente unívoca de la humanidad que, en cuanto voluntad de poder incondicionada, se eleva al poder en cada hombre en diferente grado, proporcionándole así la pertenencia al ente en su totalidad, es decir a la voluntad de poder, y demostrando que es verdaderamente «ente», cercano a la realidad y a la «vida». El superhombre deja simplemente detrás de sí al hombre de los valores válidos hasta el momento, *«pasa por encima»* de él y traslada la justificación de todos los derechos y la posición de todos los valores al ejercicio de poder del puro poder. Todo actuar y realizar sólo vale como tal en la medida en que sirve para equipar, adiestrar y acrecentar la voluntad de poder.

Los cinco títulos capitales citados —«nihilismo», «transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento», «voluntad de poder», «eterno retorno de lo mismo», «superhombre»— muestran la metafísica de Nietzsche en cada caso desde *un* respecto particular, el cual resulta, sin embargo, siempre determinante para el todo. Por eso, la metafísica de Nietzsche es comprendida si y sólo si lo nombrado en los cinco títulos capitales puede pensarse, es decir experimentarse esencialmente, en su copertenencia originaria, por el momento sólo señalada. Qué sea el «nihilismo» en el sentido de Nietzsche sólo puede saberse, por lo tanto, si comprendemos al mismo tiempo y en su conexión, qué es la «transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento», qué es la «voluntad de poder», qué es el «eterno retorno de lo mismo», qué es el «superhombre». Por eso, en sentido contrario, partiendo de una comprensión suficiente del nihilismo puede prepararse ya el saber acerca de la esencia de la trasvaloración, de la esencia de la voluntad de poder, de la esencia del eterno retor-

no de lo mismo, de la esencia del superhombre. Pero un saber tal es estar en el interior del instante que la historia del ser ha abierto para nuestra época.

Cuando hablamos aquí de «conceptos», de «comprender» y de «pensar», no se trata, sin embargo, de una delimitación meramente proposicional de lo que hay que representarse al nombrar los cinco títulos capitales aludidos. Comprender quiere decir aquí: sabiendo, experimentar lo nombrado en su esencia y reconocer así en qué instante «estamos» de la oculta historia de Occidente; reconocer si *estamos erguidos* en él, si nos estamos cayendo o si ya estamos tendidos, o bien si no presentimos nada de lo uno ni estamos afectados por lo otro sino que simplemente nos dejamos arrastrar por las imágenes engañosas del opinar cotidiano y del actuar corriente y no hacemos más que revolvernos en el descontento de la propia persona. El saber pensante, en cuanto presunta «doctrina meramente abstracta», no tiene un comportamiento práctico sólo como consecuencia posterior. El saber pensante es en sí mismo una *actitud [Haltung]* que no es sostenida [*gehalten]* en el ser por ente alguno sino por el ser.

Pensar el «nihilismo» tampoco quiere decir, por lo tanto, tener en la cabeza «meros pensamientos» sobre esta cuestión y eludir lo real en calidad de simple espectador. Pensar el «nihilismo»[1] quiere decir, por el contrario, estar en aquello en lo que todos los hechos y todo lo real de esta época de la historia occidental tienen su tiempo y su espacio, su fundamento y su trasfondo, sus vías y sus metas, su orden y su justificación, su certeza y su inseguridad, en una palabra: en aquello en que tienen su «verdad».

La necesidad de tener que pensar la esencia del «nihilismo» en conexión con la «transvaloración de todos los valores», con la «voluntad de poder», con el «eterno retorno de lo mismo», con el «superhombre», ya hace suponer que la esencia del nihilismo posee en sí misma muchos significados, muchos niveles y muchas formas. El término «nihilismo» permite un uso múltiple. Se puede abusar del título «nihilismo» como una ruidosa consigna carente de contenido que tiene a la vez la función de amedrentar, de descalificar y de ocultar al mismo que comete el abuso ocultando su propia falta de pensamiento.[2] Pero también podemos experimentar toda la grave-

1. Cfr. pág. 273 ss.
2. ¡Nacionalsocialismo!

dad de lo que dice este título en el sentido de *Nietzsche*. Esto significa entonces: pensar la historia de la metafísica occidental como el fundamento de nuestra propia historia, y esto quiere decir como el fundamento de las decisiones futuras. Finalmente, podemos pensar de modo aún más esencial lo que Nietzsche pensaba con este término comprendiendo su «nihilismo clásico» como *ese* nihilismo *cuya «clasicidad» consiste en que, sin saberlo, tiene que oponer una extrema resistencia al saber de su esencia más íntima*. El nihilismo clásico se descubre entonces como ese acabamiento del nihilismo en el que éste se considera dispensado de la necesidad de pensar precisamente aquello que constituye su esencia: el *nihil*, la nada, en cuanto velo de la verdad del ser del ente.[3]

Nietzsche no expuso su conocimiento del nihilismo europeo en la conexión coherente con la que seguramente lo veía internamente y cuya forma pura no conocemos ni podremos ya nunca «reconstruir» a partir de los fragmentos que se conservan.

Y sin embargo, dentro del ámbito de su pensar, Nietzsche ha pensado en profundidad lo aludido con el título «nihilismo» en todas las direcciones, los niveles y los tipos esenciales, fijando los pensamientos en escritos de diferente amplitud y diferente grado de elaboración. Una parte, pero sólo una parte, escogida por momentos de manera *arbitraria* y *casual*, ha sido reunida posteriormente en el libro compilado después de su muerte con textos inéditos y que se conoce con el título de *«La voluntad de poder»*. Los fragmentos tomados de los manuscritos inéditos son, por su carácter, totalmente diferentes entre sí: reflexiones, meditaciones, determinaciones conceptuales, tesis, imperativos, predicciones, esbozos de razonamientos más extensos y breves referencias. *Estos fragmentos escogidos* están repartidos bajo los títulos de cuatro libros. Pero al hacer esta distribución, los fragmentos fueron ordenados para formar el libro de que disponemos desde 1906 sin tener en cuenta de ningún modo la fecha de su primera redacción o de su reelaboración, sino que fueron yuxtapuestos siguiendo un plan, ni claro ni convincente, del propio editor. En el «libro» así confeccionado, se amontonan y entreveran de manera arbitraria e irreflexiva pensamientos de épocas muy diversas y pertenecientes a diversos planos y perspectivas del preguntar. Todo

3. Cfr. pág. 51

lo publicado en este «libro» ha sido ciertamente escrito por Nietzsche, pero *así* no lo ha pensado jamás.

Los fragmentos están numerados de forma correlativa del 1 al 1067, y con la indicación de su número son fáciles de encontrar en las diferentes ediciones. El primer libro —«El nihilismo europeo»— abarca los números del 1 al 134. No es éste, sin embargo, el lugar para discutir en qué medida a otros fragmentos inéditos, ya sea que se encuentren en los libros siguientes o que directamente no hayan sido recogidos en este libro postumo, les corresponde con el mismo o mayor derecho estar bajo el título capital «El nihilismo europeo». Pues lo que queremos es pensar a fondo el pensamiento *nietzscheano* del nihilismo como el saber de un pensador que piensa en dirección de la historia del mundo. Los pensamientos de este tipo no son nunca la mera opinión de este ser humano individual; menos aún son la tan mencionada «expresión de su tiempo». Los pensamientos de un pensador del rango de Nietzsche son la resonancia de la aún no reconocida historia del ser en la palabra que el hombre histórico habla como su «lenguaje».

Nosotros, hombres de hoy, no sabemos sin embargo la razón por la que lo más interno de la metafísica de Nietzsche no pudo ser hecho público por él mismo sino que pemaneció oculto en su legado; y *aún* está oculto, aunque ese legado, si bien en una forma muy equívoca, se haya vuelto accesible.

El nihilismo como «desvalorización de los valores supremos»

De lo que se ha señalado sobre el carácter del libro postumo *La voluntad de poder* se desprende fácilmente que no nos está permitido recoger las diferentes notas siguiendo directamente el orden de su numeración. Procediendo de este modo no haríamos más que quedar librados a las idas y venidas sin rumbo de la compilación hecha por los editores y mezclaríamos indiscriminada y continuamente pensamientos de épocas muy diversas, es decir de diversos planos y direcciones del preguntar y del decir. En lugar de ello, elegiremos fragmentos determinados. Tres criterios serán determinantes para esta elección:

1) El fragmento debe pertenecer a la época de más clara lucidez y de visión más aguda; son los dos últimos años, 1887 y 1888.

2) El fragmento debe contener en lo posible el núcleo esencial del nihilismo, analizarlo de una manera suficientemente abarcadora y mostrárnoslo en todos sus aspectos esenciales.

3) El fragmento debe ser apropiado para llevar al terreno adecuado la confrontación con el pensamiento nietzscheano del nihilismo.

Estas tres condiciones no son impuestas de modo arbitrario; surgen de la *esencia* de la posición metafísica fundamental de Nietzsche, tal como se determina desde la meditación sobre el comienzo, el desarrollo y el acabamiento de la metafísica occidental en su conjunto.

En nuestra meditación sobre el nihilismo europeo no aspiramos a citar y comentar exhaustivamente todas las declaraciones de Nietzsche sobre esta cuestión. Quisiéramos comprender la esencia más íntima de esa historia que se designa con el nombre de nihilismo para acercarnos así al ser de lo que es. Si en ocasiones aportamos declaraciones que van en la misma dirección o incluso notas que se expresan en los mismos términos, hay que tener siempre en cuenta que en la mayoría de los casos éstas provienen de otro nivel del pensar y que sólo ofrecen su pleno contenido si se determina al mismo tiempo este desplazamiento de nivel, con frecuencia imperceptible. Lo importante no es si conocemos todos los «pasajes» sobre el «tema» nihilismo; lo esencial es que, por medio de los fragmentos apropiados, encontremos una relación persistente con aquello de lo que hablan.

El fragmento n. 12 cumple las tres condiciones citadas. Su redacción tuvo lugar en el período que va de noviembre de 1887 a marzo de 1888. Lleva por título «Caducidad de los valores cosmológicos» (XV, 148-151). A él le agregamos los fragmentos n. 14 y n. 15 (XV, 152 s.; de la primavera al verano de 1887). Introduciremos la meditación con una nota de Nietzsche de la misma época que los editores colocaron con razón al comienzo del libro (XV, 145). Dice así:

> «¿Qué significa nihilismo? *Que los valores supremos se desvalorizan.* Falta la meta; falta la respuesta al "¿por qué?"».

La breve nota contiene una preguntaba respuesta a la pregunta y un comentario de la respuesta. Se pregunta por la esencia del nihilismo. La respuesta dice: *«Que los valores supremos se desvalorizan».* Con esta respuesta nos enteramos de inmediato de algo decisivo para toda comprensión del nihilismo: el nihilismo es un *proceso,* el proceso de desvalorización, el proceso en el que los valores supremos se vuelven sin valor. Con esta caracterización no queda decidido si con esto se agota la esencia del nihilismo. Si los valores se vuelven sin valor, entonces decaen como tales, se vuelven caducos. Qué carácter tiene este proceso de «caducidad» de los «valores supremos», en qué medida es un proceso *histórico,* e incluso el proceso fundamental de nuestra historia occidental, en qué medida constituye la historicidad de la historia de nuestra propia época, todo esto sólo puede comprenderse si previamente sabemos qué «es» en general algo así como un «valor», en qué medida hay valores «supremos» («sumos») y cuáles son esos «valores supremos».

Evidentemente, el comentario de la respuesta nos proporciona una indicación. La desvalorización de los valores, y con ella el nihilismo, consiste en que falta «la meta». Queda, sin embargo, la pregunta: ¿por qué una «meta» y para qué una «meta»? El comentario dice: «falta la respuesta al "¿por qué?"». En la pregunta «¿por qué?» preguntamos: por qué algo es de tal y cual manera; la respuesta proporciona lo que llamamos la razón, el fundamento. La pregunta se repite: «¿por qué tiene que haber un fundamento? ¿Para qué y cómo es el fundamento un fundamento? ¿Cómo es un fundamento? ¿Qué conexión interna existe entre fundamento y valor?

Ya a partir de la referencia introductoria a la conexión esencial entre «nihilismo» y «transvaloración» de todos los valores válidos hasta el momento y, más específicamente, de los valores supremos, podía verse que el concepto de valor desempeña un papel conductor en el pensamiento de Nietzsche. Como consecuencia de la influencia de su obra, la idea de valor se ha vuelto corriente entre nosotros. Se habla de los «valores vitales» de un pueblo, de los «valores culturales» de una nación; se dice que hay que proteger y salvar los valores supremos de la humanidad. Se oye decir que «preciosos valores» han sido puestos a buen recaudo y se alude con ello a la protección de obras de arte de los ataques aéreos. En el último caso citado, «valores» significa lo mismo que bienes. Un «bien» es un ente que «tiene» un determinado «valor»; un bien es un bien por razón de un valor, es aquello en lo que se ha objetivado un valor, o sea un «objeto de valor».

¿Y qué es un valor? Conocemos como «valor», por ejemplo, la libertad de un pueblo, pero en el fondo volvemos a entender aquí la libertad como un bien que poseemos o no poseemos. Pero la libertad no podría ser para nosotros un bien si la libertad en cuanto tal no fuera previamente un valor, algo que estimarnos como algo que vale, que es válido, como algo que «importa». Valor es lo que vale; sólo lo que vale es un valor. Pero ¿qué significa «valer»? Vale aquello que desempeña un papel normativo. Se plantea entonces la pregunta: ¿Un valor vale porque es normativo, o sólo puede dar la norma porque vale? Si es esto último, preguntamos nuevamente: ¿qué quiere decir: el valor vale? ¿Vale algo porque es un valor o es un valor porque vale? ¿Qué es el valor mismo, el hecho de que valga? El «valer» no es una nada sino el modo en el que el valor, el valor *en cuanto* valor, «es». Valer es un modo del *ser*. Sólo hay valor en un ser-valor.

La pregunta por el valor y por su esencia se funda en la pregunta por el ser. Los «valores» sólo son *accesibles* y aptos para dar una norma allí donde se estima algo así como un valor, cuando se prefiere o se pospone una cosa a otra. Un estimar y valorar de este tipo sólo se da allí donde *respecto de* un comportarse hay algo que «importa». Sólo allí se da aquello a lo que todo comportarse siempre vuelve a ir, en primer y último término. Estimar algo, es decir considerarlo valioso, significa al mismo tiempo: *dirigirse a*, rigiéndose por ello. Este dirigirse «a» ha adoptado ya una «meta». Por eso la esencia del valor está en una conexión *interna* con la esencia de la meta. Rozamos nuevamente la insidiosa pregunta: ¿es algo una meta porque es un valor o se convierte algo en valor sólo en la medida en que se lo ha puesto como meta? Quizás esta disyuntiva no sea más que la forma que adquiere una pregunta aún insuficiente, una pregunta que no alcanza aún lo digno de ser cuestionado.

Las mismas reflexiones surgen a propósito de la relación entre valor y fundamento. Si el valor es aquello que siempre importa en todo, se muestra entonces al mismo tiempo como aquello en lo que se funda todo lo que tiene su importancia en él y tiene allí su permanencia y su existencia consistente. Se plantean aquí las mismas preguntas: ¿Se convierte algo en fundamento porque vale como valor, o adquiere la validez de un valor porque es un fundamento? Quizás fracase también aquí la disyuntiva, porque las delimitaciones de la esencia del «valor» y del «fundamento» no pueden efectuarse en el mismo plano.

Cualquiera que sea el modo en el que se solucionen estas cuestiones, se delinea por lo menos en sus contornos una conexión interna entre valor, meta y fundamento.

Sin embargo, aún queda sin aclarar la cuestión más inmediata, a saber por qué la idea de valor domina ante todo el pensamiento de Nietzsche y, posteriormente, las «cosmovisiones» desde finales del siglo pasado. En efecto, este papel de la idea de valor no es en verdad *de ningún modo obvio.* Lo muestra ya la referencia histórica de que sólo desde la segunda mitad del siglo xix ha pasado a un primer plano en esa forma explícita, llegando a dominar como si fuera una obviedad. Con demasiada facilidad nos dejamos engañar y rehuimos este hecho porque toda consideración historiográfica se apodera inmediatamente del modo de pensar dominante en su respectivo presente y lo convierte en el hilo conductor siguiendo el cual contempla y redescubre el pasado. Los historiógrafos están siempre orgullosos de estos descubrimientos y no se dan cuenta de que ya habían sido hechos antes de que ellos comenzaran posteriormente su trabajo. Así, apenas surgió la idea de valor comenzó a hablarse, y se sigue aún hablando, de «valores culturales» de la Edad Media y de los «valores espirituales» de la Antigüedad, aunque ni en la Edad Media hubo algo así como «cultura» ni menos aún en la Antigüedad algo así como «espíritu» y «cultura». Espíritu y cultura, como queridos y experimentados modos fundamentales del comportamiento humano, sólo los hay desde la época Moderna, y «valores», como criterios de medida impuestos para tal comportamiento, sólo en la época reciente. De esto no se desprende que las épocas anteriores carecieran de cultura, en el sentido de que estuvieran hundidas en la barbarie, sino sólo lo siguiente: que con los esquemas «cultura» e «incultura», «espíritu» y «valor» nunca alcanzaremos en su esencia, por ejemplo, la historia de la humanidad griega.

Nihilismo, nihil y nada[4]

Si permanecemos, no obstante, en la nota de Nietzsche, antes que ninguna otra cosa hay que plantear *la* pregunta ya mencionada: ¿qué tiene que ver el nihilismo con los valores y con su desvalorización? Porque, de acuerdo con su concepto, «nihilismo» quiere decir, en efecto,

4. Cfr. *Was ist Metaphysik? [¿Qué es metafísica?], Epílogo,* 1943; revisado en 1949, **págs.** 41 ss. **[GA 9, pág.** 305 ss.]

que todo ente es *nihil,* «nada»; y presumiblemente algo sólo puede no valer *nada* porque y en la medida en que previamente y en sí mismo es nulo y es nada. La determinación de valor y la valoración de algo como algo que tiene valor, como algo valioso o no valioso, se funda en la determinación previa de *si* es, y *cómo* es, o de si, por el contrario, no es *«nada».* El *nihil y* el nihilismo no están en una conexión esencial con la idea de valor. ¿Por qué, sin embargo, se comprende al nihilismo (y sin una fundamentación particular) como «desvalorización de los valores supremos», como «caducidad» de los valores?

Ahora bien, seguramente a la mayoría de nosotros, en el concepto y en la palabra «nada» nos resuena inmediatamente un tono valorativo, el de lo que no tiene valor. Decimos «nada» cuando una cosa deseada, supuesta, buscada, exigida, esperada, *no* está allí, no *es*. Si en algún lugar, por ejemplo, se hace una perforación en busca de un «yacimiento de petróleo» y la perforación no tiene éxito, se dice: *no se encontró «nada»,* no se encontró el supuesto yacimiento y lo que habría en él, no se encontró el ente buscado. «Nada» quiere decir: el no estar allí delante, el no ser de una cosa, de un ente. La «nada», el *nihil,* alude por lo tanto al ente en su *ser* y es por lo tanto un concepto del orden del *ser* y no un concepto del orden del *valor*. (Habría que reflexionar sobre lo que señala Jakob Wackernagel en su *Vorlesungen über Syntax* [Lecciones de sintaxis], 2a. serie, 2a. ed., 1928, pág. 272: «En el alemán *nicht(s) [...]* se encuentra la palabra que en gótico, en la forma *waihts,* [...], sirve para traducir el griego pra=gma.»)

El significado de la raíz latina *nihil,* sobre el cual ya reflexionaron los romanos *(ne-hilum),* sigue sin aclararse hasta el día de hoy. De acuerdo con el concepto literal, en el nihilismo se trata en todo caso de la nada y por lo tanto, de una manera especial, del ente en su no ser. El no ser del ente vale, sin embargo, como la negación del ente. Usualmente sólo pensamos la «nada» desde lo que en cada caso se niega. Al perforar en busca de petróleo no se encontró «nada», quiere decir: no se encontró el ente buscado. A la pregunta: ¿hay allí petróleo? se responde en ese caso con «no». Al perforar no se encontró por cierto «nada», pero de ninguna manera se encontró *«la nada»,* pues no se perforó en su búsqueda, y en su búsqueda no puede perforarse, y menos con la ayuda de torres de perforación mecánicas e instalaciones similares.

¿Puede en general encontrarse la nada, o siquiera buscarse? ¿O no se necesita buscarla y encontrarla, porque «es» *aquello* que menos perdemos, es decir aquello que nunca perdemos?

La nada no se refiere aquí a la negación determinada de un ente singular, sino a la negación incondicionada y completa de todo ente, del ente en su totalidad. Pero entonces la nada, en cuanto «negación» de todo lo «objetivo», ya no «es» a su vez un posible objeto. Hablar de la nada y reflexionar sobre la nada se revelan así un proceder *«carente de objeto»,* un vacío juego de palabras, un juego que además no parece darse cuenta de que continuamente se da golpes contra sí mismo, puesto que siempre que establece algo acerca de la nada tiene que decir: la nada *es* esto y aquello. Incluso cuando sólo decimos: la nada «es» nada, decimos «de» ella evidentemente un «es» y la convertimos en un ente, le atribuimos aquello que se le debe negar.

Nadie querrá negar que este tipo de «reflexiones» entran fácilmente y resultan «contundentes»; mientras uno se mueva en el ámbito de lo fácilmente convincente, se maneje con meras palabras y se deje desconcertar por pensamientos vacíos. En efecto, no podemos tratar de la nada, en cuanto lo esencialmente opuesto a todo ente, más que diciendo: la nada «es» esto y aquello. Pero esto en principio «sólo» significa, precisamente, que también e incluso la nada está aún ligada al «es» y al ser. Pero ¿qué quieren decir «ser» y «es»? Al señalar de manera tan convincente esto que ya se ha convertido en una cantilena, al señalar con apariencia de agudeza que es imposible decir algo de la nada sin declarar por ello mismo que es, se pretende que la esencia del «ser» y del «es», que se atribuye a la nada de modo presuntamente erróneo al hablar de ella, son la cosa más evidente, más clara y menos problemática del mundo. Se suscita la impresión de que se está en posesión clara, comprobada e inquebrantable de la verdad sobre el «es» y el «ser». Ya hace tiempo, por cierto, que esta opinión anida en la metafísica occidental. Constituye uno de los fundamentos sobre los que descansa toda metafísica. Por eso también se suele liquidar la nada con un breve párrafo. Aparece como un estado de cosas convincente para cualquiera que la nada «es» lo contrario de todo ente.

Además, si se observa con más atención, la nada se revela como la *negación* del ente. Negación, decir no, decir que no, es el caso contrario de la afirmación. Ambas son las formas básicas del juicio, de la enunciación, del λόγος ἀποφαντικός. En cuanto resultado de la negación, la nada tiene un origen «lógico». El hombre necesita, por cierto, de la «lógica» para pensar de manera correcta y ordenada, pero lo que sólo se piensa no por ello es necesariamente, es decir, no aparece en la realidad

como algo real. La nada que proviene de la negación, del decir no, es una mera *construcción* del pensamiento, lo más abstracto de lo abstracto. La nada es simple y absolutamente «nada», por lo tanto lo más nulo, y por lo tanto lo que no merece más atención ni consideración. Si la nada no es nada, si no hay nada, tampoco el ente puede hundirse en la nada y todo diluirse en ella; tampoco puede existir el proceso de convertirse en nada. Entonces el «nihilismo» es una ilusión.

Si fuera así, podríamos considerar que se ha salvado la historia occidental y podríamos desembarazarnos de todo pensar acerca del «nihilismo». Pero quizás con el nihilismo ocurra algo diferente. Quizás siga pasando lo que dice Nietzsche en *La voluntad de poder,* n. 1 (1885-1886): «El nihilismo está a la puerta: de dónde nos viene éste, el más inquietante de todos los huéspedes?». En el fragmento 2 del prefacio (XV, 137), se dice: «Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos».

Evidentemente, la opinión corriente y la convicción que ha tenido hasta ahora la filosofía están en lo correcto: la nada no es un «ente», no es un «objeto». Pero no se sosiega la pregunta de si esto no-objetivo sin embargo no «es», en la medida en que determina lo esenciante *[das Wesende]* del ser. Se mantiene la pregunta de si aquello que no es un objeto y no puede nunca ser un objeto «es» ya por ello *la nada* y ésta, algo «nulo». Surge la pregunta de si la esencia más íntima del nihilismo y el poder de su dominio no consisten precisamente en que se considera a la nada sólo como algo nulo y al nihilismo como un endiosamiento del mero vacío, como una negación que puede compensarse inmediatamente con una vigorosa afirmación.

Quizás la esencia del nihilismo esté en que *no* se tome en serio la pregunta por la nada. Efectivamente, la pregunta permanece sin desplegar, se permanece obstinadamente en el esquema interrogativo de una alternativa hace tiempo habitual. Se dice, con la aprobación general: *o bien* la nada «es» «algo» completamente nulo, *o bien* tiene que ser un ente. Pero puesto que la nada evidentemente no puede jamás ser un ente, sólo queda lo otro, que es lo absolutamente nulo. ¿Quién quisiera substraerse a esta irrefutable «lógica»? Con todo el respeto por la lógica, el pensar correcto sólo puede ser invocado como tribunal de última instancia si previamente se ha establecido que *aquello* que debe ser pensado de modo «correcto» de acuerdo con las reglas de la «lógica» agota todo lo pensable, todo lo que hay que pensar y todo lo que es entregado como tarea al pensar.

¿Pero si la nada no fuese un ente pero tampoco nunca lo meramente nulo? ¿Y si entonces la *pregunta* por la esencia de la nada no estuviera aún planteada de modo suficiente con el recurso a aquel «o bien —o bien»? ¿Y si, finalmente, la falta de esta pregunta desplegada por la esencia de la nada fuera *el fundamento* de que la metafísica occidental tenga que caer en el nihilismo? Entonces, el nihilismo, experimentado y comprendido de manera más originaria y esencial, sería esa historia de la metafísica que conduce hacia una posición metafísica fundamental en la que la nada no sólo no *puede* sino que ya ni siquiera *quiere* ser comprendida en su esencia. Nihilismo querría decir entonces: el esencial no pensar en la esencia de la nada. Quizás radique en esto el que el propio Nietzsche se vea obligado a pasar al nihilismo —desde su punto de vista— «acabado». Puesto que reconoce al nihilismo como movimiento, y sobre todo como movimiento de la historia occidental moderna, pero no es capaz, sin embargo, de pensar la esencia de la nada porque no es capaz de preguntar por ella, Nietzsche tiene que convertirse en el nihilista clásico que expresa la historia que ahora acontece.[5] Nietzsche reconoce y experimenta el nihilismo porque él mismo piensa de modo nihilista. El concepto nietzscheano de nihilismo es él mismo un concepto nihilista. A pesar de todo lo que comprende, no es capaz de reconocer la esencia oculta del nihilismo porque lo comprende de antemano y *exlusivamente* desde la idea de valor, como el proceso de desvalorización de los valores supremos. Nietzsche tiene que comprender así el nihilismo porque, manteniéndose en la senda y en el ámbito de la metafísica occidental, piensa a esta última hasta su final.

Nietzsche no interpreta de ninguna manera al nihilismo como proceso de desvalorización de los valores supremos porque la idea de valor desempeñe un papel importante en su formación, en sus posiciones y opiniones «privadas». La idea de valor desempeña ese papel en el pensamiento de Nietzsche porque Nietzsche piensa de modo *metafísico*, porque piensa en los cauces de la historia de la metafísica. Pero en la metafísica, es decir en el núcleo de la filosofía occidental, la idea de valor no ha alcanzado su preeminencia de una manera casual. En la idea de valor se oculta un concepto de ser que contiene una interpretación del ente en cuanto tal en su totalidad. En la idea de valor, la *esencia* del ser se piensa —sin saberlo— en un

5. Cfr. supra pág. 42 s., pág. 77.

respecto determinado y necesario: en su inesencia [*Unwesen*]. Es lo que se tratará de mostrar en las reflexiones siguientes.

El concepto nietzscheano de la cosmología y de la psicología

La nota de Nietzsche que hemos comentado (n. 2) da una primera visión de la esencia del nihilismo pensada de modo nihilista, una perspectiva de la dirección en la que Nietzsche concibe el nihilismo. El nihilismo es el proceso de la desvalorización de los valores supremos. El nihilismo es la legalidad interna de ese proceso, la «lógica» de acuerdo con la cual se produce, en correspondencia con su propia esencia, la caducidad de los valores supremos. ¿En qué se funda esta legalidad misma?

Para la comprensión más precisa del concepto nietzscheano del nihilismo como desvalorización de los valores supremos se trata ahora de saber a qué se alude con los valores supremos, en qué medida éstos contienen una interpretación del ente, por qué se llega necesariamente a esta interpretación del ente en términos de valor, qué tansformación tiene lugar en la metafísica a causa de esta interpretación. Responderemos a estas preguntas mediante un comentario del fragmento n. 12 (XV, 148 a 151; noviembre de 1887-marzo de 1888).

El fragmento lleva por título: *«Caducidad de los valores cosmológicos»,* y está dividido en dos secciones, A y B, de desigual extensión, rematadas por una observación final. La primera sección, A, dice así:

> «El *nihilismo,* en cuanto *estado psicológico* tendrá que sobrevenir, *en primer lugar,* cuando hayamos buscado en todo acontecer un "sentido" que no se encuentra en él: con lo que el que busca termina por desanimarse. El nihilismo es entonces el volverse consciente del prolongado *despilfarro* de fuerza, el tormento del «en vano», la inseguridad, la falta de oportunidad de recuperarse de algún modo, de sosegarse a propósito de algo, la vergüenza ante sí mismo, como si uno hubiera estado *engañándose* durante demasiado tiempo ... Aquel sentido podría haber sido: el "cumplimiento" de un canon moral supremo en todo acontecer, el

orden moral del mundo; o el aumento del amor y de la armonía en la relación entre los seres; o el acercamiento a un estado de felicidad universal; o incluso el dirigirse a un estado de nada universal, pues una meta es siempre un sentido. Lo común a todos estos tipos de representación es que se *alcanza* un algo por medio del proceso mismo: y entonces se comprende que con el devenir no se llega a *nada,* no se alcanza *nada...* O sea, la decepción acerca de un presunto *fin del devenir* como causa del nihilismo: ya sea respecto de un fin totalmente determinado, ya sea, de modo generalizado, la comprensión de la insuficiencia de todas las hipótesis finalistas hechas hasta el momento que se refieren a la totalidad del "desarrollo" (el hombre, *ya no* es colaborador, y mucho menos centro, del devenir).

El nihilismo, en cuanto estado psicológico, sobreviene, *en segundo lugar,* cuando en todo acontecer y bajo todo acontecer se ha puesto una *totalidad,* una *sistematización,* incluso una *organización:* de manera tal que el alma sedienta de admiración y reverencia se entrega al goce de la representación global de una forma suprema de dominio y administración (si se trata del alma de un lógico, basta ya con la absoluta consecuencia y la dialéctica real para reconciliar con el todo...). Una especie de unidad, algún tipo de "monismo" y como consecuencia de esa creencia, el hombre inmerso en el profundo sentimiento de conexión y dependencia de un todo que le es infinitamente superior, un *modus* de la divinidad...“el bien de lo universal exige la entrega del individuo”..., pero mirad bien, ¡no *hay* ningún universal de este tipo! En el fondo el hombre ha perdido la fe en su valor si por su intermedio no entra en acción un todo infinitamente valioso: es decir, ha concebido un todo así *para poder creer en su valor.*

El nihilismo en cuanto estado psicológico tiene aún una *tercera* y *última* forma. Dados estas dos *conocimientos,* el de que nada se alcanza con el devenir y el de que por debajo de todo devenir no impera ninguna gran unidad en la que el individuo pudiera sumergirse por entero como en un elemento de supremo valor, queda aún la *escapatoria* de condenar como engaño todo este mundo del devenir e inventar un mundo que esté más allá de él como mundo *verdadero.* Pero apenas el hombre se da cuenta de que este mundo sólo se ha construido por razones psicológicas y de que no tiene ningún derecho a hacerlo, surge la última forma

del nihilismo, que encierra en sí la *no creencia en un mundo metafísico,* que se prohibe la creencia en un mundo *verdadero.* Desde esta posición se admite la realidad del devenir como realidad *única,* se prohibe todo tipo de vías furtivas hacia mundos que estuvieran detrás y hacia falsas divinidades, pero *no se soporta este mundo que ya no se quiere negar...*

¿Qué ha ocurrido en el fondo? Al comprenderse que no es lícito interpretar el carácter total de la existencia ni con el concepto de "*fin*", ni con el concepto de "*unidad*", ni con el concepto de *"verdad",* se ha llegado al sentimiento de la *carencia de valor.* Con ello no se ha llegado a nada, no se ha alcanzado nada; en la multiplicidad del acontecer falta la unidad que la abarque: el carácter de la existencia no es "verdadero", es *falso...,* simplemente no se tiene ya ninguna razón para insistir en un mundo *verdadero...* En resumen: las categorías "*fin*", "unidad", "ser", con las que hemos introducido un valor en el mundo, han sido nuevamente *retiradas* por nosotros —y el mundo aparece ahora *carente de valor...»*

De acuerdo con el título, se trata de la caducidad de los valores *«cosmológicos».* Parece que con ello se nombrara una *determinada* clase de valores, en cuya caducidad consistiría el nihilismo. En efecto, según la estructuración más bien escolástica de la doctrina de la metafísica, la «cosmología» abarca un determinado ámbito del ente: el «cosmos», en el sentido de la «naturaleza», la tierra y los astros, los vegetales y los animales. Diferenciada de la «cosmología» se encuentra la «psicología» en cuanto doctrina del alma y del espíritu, en especial del hombre como ser racional libre. Junto a y por encima de la psicología y la cosmología aparece la «teología», no en cuanto interpretación eclesiástica de la revelación bíblica sino en cuanto interpretación «racional» («natural») de la doctrina bíblica de Dios como causa primera de todo ente, de la naturaleza y del hombre, de su historia y de sus obras. Pero así como la frecuentemente citada frase *«anima naturaliter christiana»* no es una verdad «natural» absolutamente indubitable sino más bien una verdad *cristiana,* así también la teología natural sólo tiene el fundamento de su verdad en la doctrina bíblica de que el hombre ha sido formado por un Dios creador y ha sido dotado por él de un saber acerca de su creador. Pero puesto que la teología natural, en cuanto disciplina filosófica, no puede dejar valer como fuente de sus verdades

el Antiguo Testamento, el contenido de esta teología tiene que reducirse al enunciado de que el mundo debe tener una causa primera. Con ello no queda demostrado que esta primera causa sea un «Dios», en el supuesto de que un Dios pueda rebajarse a objeto de demostración. La comprensión de la esencia de esta teología racional tiene importancia porque la metafísica occidental es teológica, incluso cuando se separa de la teología eclesiástica.

Los epígrafes cosmología, psicología y teología —o la trinidad naturaleza, hombre, Dios— circunscriben el ámbito en el que se mueve todo el representar occidental cuando piensa el ente en su totalidad en el modo de la metafísica. Por eso, al leer el título «Caducidad de los valores cosmológicos» suponemos inmediatamente que Nietzsche, de los tres ámbitos usuales de la metafísica, destaca uno determinado, el de la cosmología. Esta suposición es errónea. Cosmos no significa aquí «naturaleza» a diferencia del hombre y de Dios, sino que significa lo mismo que «mundo», y mundo es el nombre del ente en su totalidad. Los «valores cosmológicos» no son una determinada clase de valores que están junto a otros del mismo rango o a los que podrían incluso subordinarse. Determinan, por el contrario, «aquello a lo que ella [la vida humana] pertenece, «naturaleza», «mundo», la completa esfera del devenir y lo transitorio» (*La genealogía de la moral*, VII, 425; 1887); designan el más amplio anillo que abraza todo lo que es y deviene. Fuera de ellos y por encima de ellos no hay nada. El nihilismo, en cuanto desvalorización de los valores *supremos*, es: caducidad de los valores *cosmológicos*. Si se entiende el epígrafe de manera correcta, el fragmento trata de la esencia del nihilismo.

La sección A está dividida en cuatro párrafos; el cuarto recoge el contenido esencial de los tres anteriores, es decir, lo que significa la caducidad de los valores cosmológicos. La sección B da una visión de las consecuencias esenciales que tiene esa caducidad de los valores cosmológicos. Señala que con ella no se produce también la caducidad del propio cosmos. Éste sólo se libera de la valoración hecha por los valores válidos hasta el momento y queda disponible para una nueva posición de valores. Por eso el nihilismo no conduce de ningún modo a la nada. La caducidad no es un mero derrumbe. Lo que tiene que acontecer, sin embargo, para que el nihilismo conduzca a la salvación y la reconquista del ente está indicado por la nota conclusiva agregada al final de todo el fragmento.

Los tres primeros párrafos de la sección A comienzan de la misma manera: «El *nihilismo* en cuanto *estado psicológico*» «tendrá que sobrevenir», «sobreviene, *en segundo lugar*», «tiene aún una *tercera* y *última* forma». El nihilismo es, para Nietzsche, la oculta ley fundamental de la historia occidental. En este fragmento, sin embargo, lo determina expresamente como «estado psicológico». Surge, pues, la pregunta acerca de qué entiende Nietzsche por «psicológico» y por «psicología». «Psicología» no es para Nietzsche la investigación científico-natural y experimental de los procesos anímicos que se practicaba ya en su época, a imitación de la física y acoplada a la fisiología, y en la que, como elementos básicos de esos procesos se establecen, al modo de los elementos químicos, las sensaciones sensibles y sus condiciones corporales. «Psicología» tampoco significa para Nietzsche la investigación de la «vida anímica superior» y de sus desarrollos en el sentido de una investigación de hechos ente otras; «psicología» tampoco es una «caracterología» en cuanto doctrina de los diferentes tipos humanos. El concepto nietzscheano de psicología podría entenderse más bien en el sentido de una «antropología», si «antropología» quisiera decir: el preguntar *filosófico* por la esencia del hombre desde la perspectiva de sus referencias esenciales al ente en su totalidad. «Antropología» sería entonces la *«metafísica»* del hombre. Pero tampoco así damos con el concepto nietzscheano de «psicología» y de lo «psicológico». La «psicología» de Nietzsche no se limita de ninguna manera al hombre, y tampoco se extiende sólo a lo vegetal y lo animal. «Psicología» es el preguntar por lo «psíquico», es decir por lo viviente en el sentido de esa vida que determina todo devenir en el sentido de la *«voluntad de poder»*. En la medida en que ésta constituye el carácter fundamental de todo ente, y en que la verdad sobre el ente en cuanto tal y en su totalidad se llama metafísica, la «psicología» de Nietzsche es equivalente a la metafísica como tal. El hecho de que la metafísica se convierta en «psicología», en la cual, ciertamente, la «psicología» del hombre tiene una preeminencia especial, se funda ya en la esencia de la metafísica moderna.

La época que denominamos moderna, y en cuyo acabamiento comienza a entrar ahora la historia occidental, está determinada por el hecho de que el hombre se vuelve medida y centro del ente. El hombre es lo que subyace a todo ente, es decir, en la modernidad, a toda objetivación y representabilidad, es el *subiectum*. Por mucha que sea la fuerza con la que Nietzsche se dirija repetidamente contra

Descartes, cuya filosofía es la fundación de la metafísica moderna, sólo se dirige contra él porque *aún no* había puesto al hombre de manera *completa* y suficientemente *decidida* como *subiectum.* La representación del *subiectum* como *ego,* como yo, o sea la interpretación «egoísta» del *subiectum,* no es para Nietzsche aún suficientemente subjetivista. Sólo en la doctrina del superhombre, en cuanto doctrina de la preeminencia incondicionada del hombre dentro del ente, la metafísica moderna llega a la determinación extrema y acabada de su esencia. En esta doctrina Descartes celebra su supremo triunfo.

Porque en el hombre, es decir en la figura del superhombre, la voluntad de poder despliega de modo ilimitado su pura esencia de poder, por ello la «psicología» en el sentido de Nietzsche, como doctrina de la voluntad de poder, es siempre *al mismo tiempo y de antemano* la región de las *preguntas metafísicas fundamentales.* Por eso Nietzsche puede decir en *Más allá del bien y del mal:* «Toda la psicología ha quedado prendida hasta ahora de temores y prejucios morales: no se ha aventurado hacia lo profundo. Comprenderla como morfología y *doctrina del desarrollo de la voluntad de poder,* tal como yo lo hago, esto nadie lo ha rozado siquiera con sus pensamientos». Al final de ese parágrafo, Nietzsche dice que hay que reclamar «que la psicología sea reconocida nuevamente como señora de las ciencias, a cuyo servicio y para cuya preparación están todas las demás. Pues la psicología es de ahora en adelante nuevamente la vía hacia los problemas fundamentales» (VII, 35 ss.). También podemos decir: la vía hacia los problemas fundamentales de la metafísica son las *Meditationes* sobre el hombre como *subiectum.* Psicología es el título para aquella metafísica que comprende al hombre, es decir a la humanidad en cuanto tal, no sólo al «yo» individual, como *subiectum,* que lo pone como medida y centro, como fundamento y fin de todo ente. Concebir el nihilismo como «estado psicológico» significa por lo tanto lo siguiente: el nihilismo se refiere al puesto del hombre en medio del ente en su totalidad, al modo en que el hombre se pone en relación con el ente en cuanto tal, en que configura y afirma esa relación, y por lo tanto a sí mismo; pero esto no quiere decir otra cosa más que el modo en que el hombre es histórico. Este modo se determina desde el carácter fundamental del ente como voluntad de poder. El nihilismo, tomado como «estado psicológico», quiere decir: nihilismo visto como una figura de la *voluntad de poder,* como el acontecer en el que el hombre es histórico.

Si Nietzsche habla del nihilismo como de un «estado psicológico», al aclarar la esencia del nihilismo se moverá también en conceptos «psicológicos» y hablará el lenguaje de la «psicología». Esto no es casual y por lo tanto no es una forma extrínseca de comunicarse. A pesar de ello, tenemos que oír en ese lenguaje un contenido más esencial, pues se refiere al «cosmos», al ente en su totalidad.

La proveniencia del nihilismo. Sus tres formas

En los tres primeros párrafos del fragmento 12 A Nietzsche nombra tres condiciones bajo las cuales sobreviene el nihilismo. Al preguntarse por esas condiciones trata de sacar a la luz la *proveniencia* del nihilismo. Proveniencia no quiere decir aquí sólo el «desde dónde», sino también el «cómo», el modo en el que el nihilismo se forma y es. «Proveniencia» no quiere decir de ninguna manera el surgimiento calculable con posterioridad de modo historiográfico. La pregunta nietzscheana por la *«proveniencia»* del nihilismo no es, en cuanto pregunta por su «causa», otra cosa que la pregunta por la esencia.

El nihilismo es el proceso de desvalorización de los valores supremos válidos hasta el momento. Cuando se desvalorizan estos valores supremos, que son quienes conceden su valor a todo ente, también el ente que se funda en ellos se vuelve carente de valor. El nihilismo, en cuanto caducidad de los valores cosmológicos es entonces al mismo tiempo la aparición del nihilismo como *sentimiento* de la carencia de valor de todo, como «estado psicológico». ¿En qué condiciones surge este estado? El nihilismo «tendrá que sobrevenir», *en primer lugar*, «cuando hayamos buscado en todo acontecer un "sentido" que "no se encuentra en él"». La condición previa del nihilismo es, entonces, que busquemos un «sentido» «en todo acontecer», es decir en el ente en su totalidad. ¿Qué entiende Nietzsche por «sentido»? De la respuesta a esta pregunta depende la comprensión de la esencia del nihilismo, en la medida en que Nietzsche lo equipara con frecuencia con el dominio de la *«carencia de sentido»* (cf. n. 11). «Sentido» significa lo mismo que valor, pues en lugar de «carencia de sentido» Nietzsche también dice «carencia de valor». Falta, sin embargo, una determinación suficiente de la esencia del «sentido».

«Sentido» —podría pensarse— es algo que todo el mundo entiende. Esto es efectivamente así en el círculo del pensar cotidiano y de un opinar aproximativo. Pero apenas se nos llama la atención sobre el hecho de que el hombre busca un «sentido» en todo acontecer, y cuando Nietzsche señala que esta búsqueda de un «sentido» se ve decepcionada, entonces no pueden evitarse las preguntas acerca de qué quiere decir aquí sentido, de en qué medida y por qué busca el hombre un sentido, de por qué no puede aceptar como algo indiferente la eventual decepción que entonces pudiera surgir sino que, por el contrario, resulta afectado, amenazado y hasta quebrantado en su propia existencia consistente.

Nietzsche entiende aquí por «sentido» (cfr. el primer y cuarto párrafo) lo mismo que «fin». Y con éste nos referimos al para qué y al por lo cual de todo actuar, comportarse y acontecer. Nietzsche enumera lo que el «sentido» buscado podría haber sido, es decir, pensado históricamente, lo que *ha sido,* y con singulares transformaciones *aún* es: «el orden moral del mundo»; «el aumento del amor y de la armonía en la relación entre los seres», el pacifismo, la paz perpetua; «el acercamiento a un estado de felicidad universal», como la mayor felicidad posible del mayor número posible; «o incluso el dirigirse a un estado de nada universal», pues incluso *este* dirigirse a *esta* meta tiene aún un sentido: «una meta es siempre un sentido». ¿Por qué? Porque tiene un fin, porque ella misma *es* el fin. ¿La nada es una meta? Ciertamente, pues el querer-nada aún le permite *querer* a la voluntad. La voluntad de destrucción sigue siendo voluntad. Y puesto que querer es quererse-a-sí-mismo, incluso la voluntad de nada le sigue permitiendo a la voluntad: ser *ella misma,* ser la voluntad.

La voluntad humana «necesita una meta, y prefiere querer *la nada* antes que *no* querer». Pues la «voluntad», en cuanto voluntad de poder, es: poder del poder o, como igualmente podemos decir: *voluntad de voluntad,* voluntad de permanecer arriba y de poder ordenar. Aquello ante lo que la voluntad retrocede espantada no es la *nada,* sino el *no querer,* la aniquilación de sus propias posibilidades esenciales. El horror ante el vacío del no querer —ese *«horror vacui»*— es el «hecho fundamental de la voluntad humana». Y precisamente de este *«hecho fundamental»* de la voluntad humana, de que prefiera ser *voluntad de nada* antes que *no querer,* saca Nietzsche la prueba de su tesis de que la voluntad es, en su esencia, voluntad de poder (cfr. *Genealogía de la moral,* VII, 399; 1887). «Sentido», «meta», «fin» son lo

que permite y posibilita a la voluntad que sea voluntad. Donde hay voluntad no hay sólo un camino sino, ante todo, una meta para ese camino, aunque ella «sólo» sea la voluntad misma.

Ahora bien, estos «fines» incondicionados no han sido nunca alcanzados en la historia del hombre.Todo esforzarse y afanarse, todo emprender y actuar, todo estar en camino por parte de la vida, todo ir hacia adelante, todo «proceso», en resumen, todo «devenir», no llega a *nada,* no alcanza *nada,* nada en el sentido de una realización *pura* de aquellos fines *incondicionados.* Las expectativas en este sentido resultan decepcionadas; todo empeño aparece carente de valor. Surge la duda de si tiene alguna finalidad establecer en cada caso un «fin», buscar un «sentido» para el ente en su totalidad. ¿Qué pasaría si no sólo el esfuerzo por realizar un fin y llevar a cabo un sentido, sino quizas ya ese mismo buscar y poner un fin y un sentido fueran un engaño? De ese modo, el valor supremo mismo se tambalea, pierde su indubitable carácter de valor, «se desvaloriza». El «fin», aquello de lo que todo debe depender, aquello que vale incondicionadamente ante todo y para todo, el valor supremo, se vuelve caduco. La caducidad de los valores supremos penetra en la conciencia. En concordancia con esta nueva conciencia se altera la relación del hombre respecto del ente en su totalidad y respecto de sí mismo.

El nihilismo, en cuanto estado psicológico, en cuanto «sentimiento» de la carencia de valor del ente en su totalidad «sobreviene, *en segundo lugar,* cuando en todo acontecer y bajo todo acontecer se ha puesto una *totalidad,* una *sistematización,* incluso una *organización»,* que no se realiza. Lo que se aduce ahora como valor supremo del ente en su totalidad tiene el carácter de la *«unidad»,* unidad entendida aquí como la unificación que impera en todo, la ordenación y la estructuración de todo respecto de algo uno. Esta «unidad» parece, en su esencia, menos cuestionable que el «valor cosmológico» mencionado en primer lugar, el «sentido». Sin embargo, también aquí nos planteamos nosotros inmediatamente la pregunta de en qué medida y por qué el hombre *«pone»* una «unidad» «dominante» y «prevaleciente» de este tipo, y de qué modo se fundamenta tal poner y si es, en general, fundamentable; y si no lo es, de qué manera se justifica.

Al mismo tiempo se presenta otra pregunta, la de si y de qué modo este «poner» una «unidad» del ente en su totalidad está en conexión con el «buscar» un «sentido» que se ha señalado antes, si ambos son lo mismo, y, en tal caso, por qué se aprehende esto mismo

con conceptos diferentes. Es posible que pueda siempre mostrarse *que* el hombre busca un sentido y pone una unidad que impera en todo. No obstante, es necesario que ya desde ahora se mantenga despierta para lo que sigue la pregunta acerca de *qué* es tal buscar y poner y en qué se funda. Al final del segundo párrafo, que caracteriza la posición de la «unidad», para la que Nietzsche emplea el título igualmente descolorido de «universalidad», da una indicación acerca del *fundamento* de tal posición para señalar con ello al mismo tiempo qué sucede si lo puesto *no* se acredita y *no* se cumple. Sólo si *la totalidad del ente* «opera» a través del hombre y éste resulta integrado en la «unidad» y puede «sumergirse» en ella «como en un elemento de supremo valor», sólo entonces el hombre tiene para sí mismo un *«valor»*. Por lo tanto, concluye Nietzsche, el hombre tiene que poner una totalidad y una unidad tal del ente *«para poder creer en su valor»*.

En lo anterior se supone que este poder creer del hombre en su propio «valor» es algo necesario. Es necesario porque se trata en todos los casos de la autoafirmación del hombre. Para poder permanecer seguro de su propio valor, el hombre tiene que poner un valor supremo para el ente en su totalidad. Pero si se decepciona la creencia en una unidad que atraviese el todo surge la comprensión de que con todo actuar y efectuar («devenir») no se consigue nada. ¿Qué encierra esta comprensión? Nada menos que el que este efectuar y devenir no es nada «efectivamente real» [*Wirkliches*] ni nada que sea verdaderamente, sino sólo un engaño. El efectuar [*Wirken*] es entonces lo irreal *[das Unwirkliche*]. El «devenir» aparece ahora no sólo como algo sin meta ni sentido, sino como algo que en sí mismo carece de peso y es, por lo tanto, *irreal*. Para poder salvar, a pesar de todo, esto que es irreal y asegurar al hombre un valor propio es necesario que, por encima del «devenip> y de lo «mutable», de lo propiamente irreal y sólo aparente, se ponga un *«mundo verdadero»* en el que se conserve lo permanente, lo que no es afectado por ningún cambio y ninguna carencia, por ninguna decepción. La posición de este «mundo verdadero», de lo suprasensible que se encuentra más allá, se produce a costa de la apreciación del «mundo» de aquí. Éste se rebaja a un peregrinar —breve, si se lo compara con la eternidad— a través de lo pasajero, cuya fatiga será recompensada en la eternidad en la medida en que de ella recibe su valor.

A partir de la posición de un «mundo verdadero» como mundo de lo que es en sí, de lo permanente, por encima del mundo falso,

del mundo del cambio y la apariencia, surge «aún una *tercera* y *última* forma» del nihilismo, cuando el hombre se da cuenta de que ese «mundo *verdadero»* (el mundo «trascendente», del más allá) sólo ha sido construido por «necesidades psicológicas». Nietzsche no nombra aquí expresamente las «necesidades psicológicas»; ya lo ha hecho al comentar la destitución de la unidad y la totalidad. Al ente en su totalidad se le tiene que introducir un valor para que quede asegurado el valor propio del hombre; tiene que haber un mundo del más allá para que el mundo de aquí pueda soportarse. Pero si al hombre se le da cuenta de que al contar con un «mundo verdadero» más allá sólo cuenta consigo mismo y con sus «deseos» y eleva algo meramente deseable hasta convertirlo en un ente en sí, entonces el «mundo verdadero» que ha sido así inventado —el valor supremo— comienza a tambalear.

Ya no se detiene sólo en el sentimiento de carencia de valor y de meta del devenir, ya no se detiene sólo en el sentimiento de irrealidad del devenir. El nihilismo se convierte ahora en expresa incredulidad, en algo así como un mundo erigido «por encima» de lo sensible y lo que deviene (de lo «físico), es decir en un mundo metafísico. Esta incredulidad en la metafísica se prohibe cualquier tipo de salida furtiva hacia un mundo que esté por detrás o por encima. De este modo, el nihilismo entra en nuevo estadio. No se detiene simplemente en el sentimiento de la carencia de valor de este mundo del devenir y en el sentimiento de su irrealidad. Si el mundo verdadero y *suprasensible* ha caído, el mundo del devenir se muestra, inversamente, como la *«única* realidad», es decir como el auténtico y exclusivo mundo «verdadero».

Surge así un peculiar estadio intermedio: 1) *El mundo del devenir,* es decir la vida vivida aquí y ahora junto con sus cambiantes ámbitos, no puede ser negada como *real.* 2) Este mismo mundo, el *único* real, en principio carece, sin embargo, de meta y de valor, por lo que así no se lo puede soportar. Reina no sólo el sentimiento de carencia de valor de lo real sino una *carencia de orientación* dentro de lo único real; falta comprender la razón de esa situación y la posibilidad de superarla.

Con el comentario que se ha hecho hasta ahora del párrafo A debería ya resultar claro que Nietzsche no acumula aquí indiscriminadamente «tres formas» del nihilismo. Tampoco quiere simplemente describir tres modos en los que se han puesto los valores supremos

válidos hasta el momento. Reconocemos con facilidad que las tres formas citadas del nihilismo mantienen entre sí una relación interna y constituyen, en su conjunto, un peculiar movimiento, es decir una *historia*. Es cierto que Nietzsche no nombra aquí en ningún sitio formas historiográficamente conocidas y comprobables de la posición de valores supremos, que no nombra en ningún momento las conexiones históricas, aptas de una exposición historiográfica, de esas postulaciones que podemos designar como posiciones metafísicas fundamentales. Y sin embargo está pensando en ellas. Quiere mostrar cómo, sobre la base de la conexión interna de estas posiciones de valores supremos, el nihilismo no sólo surge sino que además se convierte en una historia de un tipo único que se encamina hacia un preciso estado histórico. Nietzsche resume así la exposición de las tres «formas» del nihilismo:

> «¿Qué ha ocurrido en el fondo? Al comprenderse que no es lícito interpretar el carácter total de la existencia ni con el concepto de *"fin"*, ni con el concepto de *"unidad"*, ni con el concepto de *"verdad"*, se ha llegado al sentimiento de *carencia de valor*. Con ello no se ha llegado a nada, no se ha alcanzado nada; en la multiplicidad del suceder falta la unidad que la abarque: el carácter de la existencia no es "verdadero", *es falso...*, simplemente no se tiene ya ninguna razón para insistir en un mundo *verdadero...*»

De acuerdo con este resumen parecería que la búsqueda de un sentido, la posición de una unidad y el ascenso hacia un mundo «verdadero» (suprasensible) fueran simplemente tres interpretaciones al mismo nivel del «carácter general de la existencia, en cada una de las cuales «no se llega a nada».

La frase final del resumen de A revela, sin embargo, qué lejos estaba Nietzsche de pensar sólo en fijar los tipos de nihilismo y las condiciones en que surgen:

> «En resumen: las categorías *"fin"*, "unidad", "ser", con las que hemos introducido un valor en el mundo, han sido nuevamente *retiradas* por nosotros —y el mundo aparece ahora *carente de valor...*»

Antes de mostrar cómo debe comprenderse todo el párrafo anterior de acuerdo con esta frase final, es necesario comentar esta última en su literalidad y en dos respectos diferentes.

Los valores supremos como categorías

De pronto Nietzsche llama a los valores supremos «categorías», sin aclarar con mayor precisión esta denominación y fundamentar así por qué los valores supremos pueden aprehenderse también como «categorías», por qué las «categorías» pueden comprenderse como valores supremos. ¿Qué quiere decir «categoría»? La palabra, procedente del griego, es aún usual para nosotros en alemán como extranjerismo. Decimos, por ejemplo, que alguien pertenece a la categoría de los descontentos. Hablamos de una «determinada categoría de hombres», entendiendo aquí «categoría» con el significado de «clase» [*Klasse*] o «variedad» [*Sorte*], expresiones que son también extranjerismos, sólo que no provienen del griego sino del romano y las lenguas romances. En cuanto a su contenido, los nombres «categoría», «clase», «variedad», se emplean para designar una región, un esquema, un casillero en el que se guarda algo y de ese modo se lo ordena.

Este uso de la palabra «categoría» no corresponde ni al concepto originario ni al significado, conectado con aquél, que ha conservado la palabra en cuanto palabra filosófica fundamental. No obstante, el uso que nos es corriente es derivado del filosófico. Κατηγορία, κατηγορειν, se formaron a partir de κατά y ἀγορεύειν. ἀγορά significa la reunión pública de seres humanos a diferencia de la reunión cerrada de un consejo, significa la publicidad de las deliberaciones, del procedimiento judicial, del mercado y de los movimientos; ἀγορεύειν quiere decir: hablar públicamente, anunciar, revelar algo en público. κατά quiere decir: de arriba hacia abajo, alude a la mirada que se dirige a algo; κατηγορεῖν significa, por lo tanto: con la mirada dirigida explícitamente a algo, hacerlo público, revelarlo como lo que es. Tal revelación acontece por medio de la palabra, en la medida en que ella interpela una cosa —un ente en general— en dirección de lo que ella es y la nombra como lo que es de tal y cual manera.

Este modo de interpelar y poner en evidencia, de hacer público en la palabra, aparece de manera señalada cuando en un juicio público se acusa a alguien de ser culpable de tal o cual cosa. El poner en evidencia que interpela tiene su modo más visible y por ello más habitual en la acusación pública. Por eso κατηγορεῖν significa especialmente un interpelar que pone en evidencia en el sentido de «acusar». También resuena, sin embargo, el sentido fundamental de un interpelar que revela. Con ese significado puede usarse el sustantivo κατηγορία. La κατηγορία es, entonces, el interpelar de una cosa en dirección de lo que es, de manera tal que, por medio de este interpelar de cierto modo la cosa misma, en lo que *ella misma* es, llega a la palabra, se pone de manifiesto y entra en el ámbito abierto de lo público. Una κατηγορία de este tipo lo son las palabras «mesa», «caja» o «casa», la palabra «árbol» y otras similares, aunque también rojo, pesado, delgado, o valiente, o sea toda palabra que interpela algo que es en lo que le es propio y manifiesta así qué aspecto tiene el ente y cómo es. El aspecto, aquello en lo que un ente se muestra como lo que es, se dice en griego TÓ εἶδος o ἡ ἰδέα. La categoría es la interpelación de un ente respecto de lo que es en cada caso propio de su aspecto, o sea, tomado en un sentido muy amplio, el *nombre propio.* Con este significado es empleada la palabra κατηγορία por Aristóteles *(Phys.* B 1, 192 b 17). No funciona allí de ningún modo como una expresión reservada al lenguaje filosófico («término técnico»).

Una κατηγορία es una palabra por medio de la cual se le «imputa» a una cosa lo que es. Este significado prefilosófico está muy alejado del que ha quedado en alemán en el vago y superficial extranjerismo «*Kategorie*». El mencionado uso lingüístico de Aristóteles se corresponde en cambio totalmente con el espíritu de la lengua griega, que es, por cierto, implícitamente filosófico-metafísico y que distingue por lo tanto al griego, junto al sánscrito y al alemán no corrompido, frente a todas las demás lenguas.

Ahora bien, la filosofía, en cuanto metafísica, trata de las «categorías» en un sentido destacado. Se habla así de una «doctrina de las categorías» y de una «tabla de las categorías»; Kant, por ejemplo, en su obra capital, la *Crítica de la razón pura,* enseña que la tabla de las categorías puede extraerse y deducirse de la tabla de los juicios. ¿Qué quiere decir aquí, en el lenguaje de la filosofía, «categoría»? ¿Cómo se relaciona el título filosófico «categoría» con la palabra prefilosófica κατηγορία?

Aristóteles, que también emplea la palabra κατηγορία en el significado usual de interpelar una cosa respecto de su aspecto, eleva el nombre prefilosófico κατηγορία por primera vez y de un modo determinante para los dos milenios siguientes al rango de un nombre filosófico que nombra aquello que la filosofía, de acuerdo con su esencia, tiene que considerar en su pensar. Esta elevación de rango de la palabra κατηγορία se lleva a cabo en un sentido auténticamente filosófico. En efecto, no se le atribuye a esta palabra un significado remoto cualquiera, fraguado de una manera presuntamente arbitraria y, como suele decirse, «abstracto». El espíritu lingüístico y de contenido de la palabra misma se convierte en indicación de un posible significado, en ocasiones necesariamente diferente y al mismo tiempo más esencial. Cuando interpelamos «este algo aquí» (esta «puerta») como puerta, en tal interpelación como puerta se halla ya otra interpelación. ¿Cuál? Ya la hemos nombrado al decir que «este algo aquí» es interpelado como puerta. Para que podamos interpelar lo así llamado como «puerta» y no como ventana, lo mentado tiene que haberse mostrado ya como *«este algo aquí»,* como esto que se hace presente desde sí de tal y cual manera. Previamente a y en la medida en que interpelamos lo mentado como «puerta», ya se ha reivindicado tácitamente que es un «este algo aquí», que es una cosa. No podríamos interpelar como puerta a lo así llamado si previamente no dejáramos que nos salga al encuentro como algo así como una cosa que está consistentemente por sí. La interpelación (κατηγορία) de que es una cosa se halla a la base de la interpelación «puerta»; «cosa» es una *categoría* más básica y originaria que puerta; es una «categoría», una interpelación que dice con qué carácter de ser se muestra el ente nombrado: que es un ente por sí; como dice Aristóteles: un algo que es desde sí mismo por sí, τόδε τι.

Un segundo ejemplo. Constatamos que esta puerta es marrón (y no blanca). Para poder interpelar la cosa nombrada como marrón, tenemos que observarla respecto de su color. Pero, a su vez, la coloración de la cosa sólo nos llega a la visión como ésta y no otra si la cosa nos sale previamente al encuentro en cuanto conformada de tal o cual manera. Si la cosa no fuera interpelada ya y al mismo tiempo respecto de su conformación, no podríamos nunca interpelarla como «marrón», es decir como coloreada de marrón, como conformada (cualificada) de tal y cual manera.

A la base de la interpelación (κατηγορία) prefilosófica como «marrón» se encuentra, como el fundamento que la sustenta, la in-

terpelación como «conformada de tal y cual manera», la categoría de cualidad, ποιότης, ποιόν, *qualitas. En* relación con la categoría de «cualidad», la nombrada en primer lugar resulta distinguida como categoría por nombrar lo que tiene que estar a la base de toda cualidad, *lo subyacente,* ὑποκείμενον, *subiectum, substantia.* «Substancia», cualidad y, a continuación, cantidad, relación, son «categorías»: modos distinguidos de interpelar el ente, aquellos que lo interpelan respecto de lo que es *en cuanto ente,* independientemente de que sea una puerta o una ventana, una mesa o una casa, un perro o un gato, de que sea marrón o blanco, dulce o ácido, grande o pequeño.

La metafísica puede determinarse como la verdad sobre el ente en cuanto tal en su totalidad que se articula en la palabra del pensar. Esta palabra enuncia las interpelaciones del ente en cuanto tal en lo que hace a su constitución, o sea, las categorías. Por consiguiente, las categorías son las palabras metafísicas fundamentales y *por ello* los nombres de los conceptos filosóficos fundamentales. La circunstancia de que en nuestro pensar corriente y en el comportamiento cotidiano respecto del ente estas categorías, en cuanto interpelaciones, sean dichas de modo tácito, y de que incluso la mayoría de los seres humanos no llegue durante toda su «vida» a experimentarlas, reconocerlas y mucho menos a comprenderlas como tales interpelaciones tácitas, esto, lo mismo que otras cosas similares, no constituye razón alguna para opinar que estas categorías sean algo indiferente, fraguado por una filosofía presuntamente «alejada de la vida». Que el entendimiento cotidiano y la opinión común no sepan nada ni tampoco necesiten saber nada acerca de estas categorías sólo atestigua lo ineludiblemente esencial que es lo que aquí está en discusión, dando por sentado que la cercanía a la esencia es sólo el privilegio, aunque también la fatalidad, de unos pocos. Que haya, por ejemplo, algo así como un motor Diesel tiene su fundamento decisivo, el fundamento que todo lo sustenta, en el hecho de que en alguna ocasión los filósofos hayan pensado expresa y profundamente las categorías de la «naturaleza» explotable por la técnica maquinista.

Que el «hombre de la calle» piense que hay un «motor Diesel» porque Diesel lo inventó, es lo normal. No todo el mundo necesita saber que todo ese sistema de invenciones no habría podido dar ni un solo paso si la filosofía, en el instante histórico en que penetró en el ámbito de su in-esencia, no hubiera pensado las categorías de esa naturaleza y no hubiera abierto así previamente el ámbito para la búsqueda y la experimentación de los inventores. Claro que quien sabe acerca de

esta auténtica proveniencia de la máquina moderna, no está por ello en condiciones de construir mejores motores; pero quizás esté en condiciones, y quizás sea el único que lo esté, de preguntar qué es esta técnica maquinista dentro de la historia de la relación del hombre con el ser.

Por el contrario, la pregunta por lo que ella signifique para el progreso y la cultura del hombre no tiene ningún peso y debería estar de todos modos superada, pues la técnica significa exactamente lo mismo que significa la «cultura» que le es contemporánea.

Las categorías son interpelaciones del ente respecto a lo que el ente en cuanto tal es de acuerdo con su constitución. Las categorías, por lo tanto, se reconocen expresamente como tales interpelaciones en la meditación sobre aquello que, en el corriente interpelar y hablar sobre el ente, está siempre ya implícitamente dicho e interpelado.

La foma básica del interpelar cotidiano del ente es el enunciado, en términos aristotélicos, el λόγος ἀποφαντικός, el decir que está en condiciones de dejar que el ente se muestre desde sí mismo. Siguiendo el hilo conductor de este λόγος, Aristóteles enunció por vez primera las «categorías», las interpelaciones no formuladas en el enunciar pero que sustentan todo enunciar. Lo que le importaba no era un «sistema» de las categorías. Siguiendo el antecedente de Platón, se encontró ante la muy distinguida tarea de mostrar ante todo *que* tales categorías pertenecen al ámbito de lo que la filosofía primaria y propiamente (en cuanto πρώτη φιλοσοφία) tiene que pensar. El enunciado, *enuntiatio*, es comprendido luego como juicio. En los diferentes modos del juicio se hallan ocultas las diferentes interpelaciones, las diferentes categorías. Por ello Kant, en su *Crítica de la razón pura*, enseña que la tabla de las categorías tiene que obtenerse siguiendo el hilo conductor de la tabla de los juicios. Lo que enuncia aquí Kant es —aunque ciertamente en una forma que entretanto se ha modificado— lo mismo que llevó a cabo por primera vez Aristóteles más de dos mil años antes.

Cuando Nietzsche, en la sección B del fragmento n. 12, denomina a los valores supremos, sin más fundamentación, «categorías de la razón», esta caracterización es nuevamente lo mismo que enseñaba Kant y que había pensado previamente Aristóteles. La expresión categorías de «la razón» quiere decir: la razón, el pensar racional, el juzgar del entendimiento, el λόγος ἀποφαντικός, la «lógica», son aquello con lo que las categorías están en una relación eminente y que contribuye a determinar su esencia. El tipo de esta relación entre las categorías y la razón, el pensar judicativo, es concebido, sin embargo, de manera dife-

rente por Aristóteles, Kant y Nietzsche, en concordancia con el modo en que determinan en cada caso la esencia de la «razón» y del λόγος, es decir, la esencia del hombre, con el modo en que, en conexión con lo anterior, experimentan e interpretan el ente en cuanto tal que muestra su articulación en las categorías.

A través de estas diferencias se mantiene sin embargo lo esencial y lo que sustenta, que las determinaciones del ente en cuanto tal son alcanzadas y fundamentadas en vista del λόγος, del pensar enunciativo. Las categorías, en cuanto determinaciones del ente en cuanto tal, dicen qué es el ente en cuanto ente. Dicen lo «más universal» que puede decirse del ente: la entidad o el ser. El ser del ente es captado y comprendido siguiendo el hilo conductor del enunciado, del juicio, del «pensar». Este modo de determinación de la verdad acerca del ente en su totalidad, es decir, al mismo tiempo, la metafísica, piensa el ente según las categorías.

Como caracterización de la esencia de toda metafísica podemos, pues, acuñar el título: *ser y pensar* o, más claramente: entidad y pensar, formulación en la que se expresa que el ser es comprendido siguiendo el hilo conductor del pensar, partiendo del ente y en dirección a él como lo «más universal» *suyo*, y donde por pensar se entiende el decir enunciativo. Este pensar del ente en el sentido del φύσει y τέχνῃ ὄν, de lo que presencia surgiendo desde sí y de lo que presencia habiendo sido producido, queda como hilo conductor para el pensar filosófico del ser como entidad.

El título *ser y pensar* es también válido para la metafísica irracional, a la que se llama así porque lleva el racionalismo a su extremo, siendo la que menos se libera de él, del mismo modo en que todo ateísmo tiene que ocuparse de Dios más que el teísmo.

Puesto que lo que Nietzsche llama «valores cosmológicos» son las determinaciones supremas del ente en su totalidad, por ello puede hablar también de «categorías». El hecho de que Nietzsche llame a estos valores supremos «categorías» sin más explicación ni fundamentación y que comprenda a las categorías como categorías de la razón muestra cuán decididamente piensa dentro del cauce de la metafísica.

Si Nietzsche, por el hecho de comprender a estas categorías como *valor*, se sale del cauce de la metafísica y se designa entonces con justicia como «antimetafísico», o si sólo lleva la metafísica a su final definitivo y se convierte por ello él mismo en el último metafísico, éstas son cuestiones respecto de las cuales sólo nos encontramos en camino, pero cuya

respuesta está ligada de la manera más íntima con la *aclaración* del concepto nietzscheano de nihilismo.[6]

Lo segundo que será ante todo necesario para dilucidar la proposición final de la sección A es señalar el modo en que Nietzsche nombra aquí, a modo de resumen, las tres categorías de acuerdo con las cuales ha sido interpretado el ente en su totalidad. En lugar de «sentido» dice ahora «fin», en lugar de «totalidad» y «sistematización» dice «unidad», y, lo que es lo más decisivo, en lugar de «verdad» y «mundo verdadero» dice aquí directamente «sep>. Todo esto, nuevamente, sin ningún tipo de explicación. En realidad, no debemos asombrarnos por la falta de explicación de los conceptos y nombres que aquí se utilizan. Lo que tenemos ante nosotros en este fragmento, en forma de una nota, no es una sección de un libro destinado al «público», ni menos aún una sección de un tratado, sino el monólogo de un pensador. En él no habla con su «yo» ni con su «persona», habla con el ser del ente en su totalidad y desde el ámbito de lo ya previamente dicho en la historia de la metafísica.

Nosotros, en cambio, los lectores que llegamos después, tenemos que penetrar previamente en el ámbito de la metafísica para poder sopesar correctamente el peso de las palabras, de cada modificación de las mismas y de su formulación conceptual, y poder leer el sencillo texto de modo *pensante*. Limitémonos ahora a no perder de vista que Nietzsche concibe la «verdad» como categoría de la razón y equipara a la «verdad» con «ser». Si, por otra parte, el «sep> es la primera y última palabra sobre el ente en su totalidad, la equiparación que hace Nietzsche entre «ser» y «verdad» tiene que anunciar algo esencial para la aclaración de su posición metafísica fundamental, en la cual tiene su raíz la experiencia del nihilismo.

El nihilismo y el hombre de la historia occidental

¿Qué quiere decir la proposición final de la sección A?

1) Que con las categorías «fin», «unidad» y «ser» hemos introducido en el «mundo» (es decir en el ente en su totalidad) un *valor*.

6. Cfr. pág. 186 ss.

2) Que estas categorías introducidas en el mundo han sido «nuevamente *retiradas* por nosotros».

3) Que después de esta retirada de las categorías, es decir de los valores, el mundo aparece «ahora» *carente de valor*.

El estado designado con ese «ahora» no es pensado de ninguna manera como definitivo. El «ahora» no quiere decir que a partir de este momento habrá que conformarse con esa carencia de valor y con este aparecer del mundo como carente de valor. Es cierto que el título del fragmento reza simplemente «Caducidad de los valores cosmológicos» y la primera determinación esencial del nihilismo es: «Desvalorización de los valores supremos». Sin embargo, de la proposición final que estamos comentando no sólo se desprende que la desvalorización de los valores supremos válidos hasta el momento no significa el final; en esa proposición habla el lenguaje de una actitud diferente. Se habla de introducir valores en y de retirar valores del todo del ente, todo que de cierto modo tiene consistencia en sí mismo y admite que se introduzcan y retiren valores. Los valores no caducan sólo por sí mismos, nosotros volvemos a retirarlos del mundo en el que previamente los habíamos introducido. Somos activos en la posición y en la destitución de los valores, participamos como actores. ¿Quienes son «nosotros»?

¿Qué sucede aquí? El nihilismo no es, evidentemente, una mera decadencia furtiva de valores que estuvieran en sí en alguna parte. Es una destitución de valores realizada por nosotros, que disponemos sobre su posición. Pero con «nosotros» Nietzsche se refiere al hombre de la historia occidental. No quiere decir que los mismos hombres que introducen los valores los vuelvan a retirar, sino que los que los ponen y los que los retiran son los hombres que pertenecen a *una* y la *misma* historia, la historia occidental. *Nosotros* mismos, los hombres de hoy de su época, formamos parte de los que vuelven a retirar aquellos valores que en un tiempo habían sido introducidos. La destitución de los valores supremos válidos hasta el momento no surge de una mera manía de destrucción ciega y de vana innovación. Surge de un estado de necesidad *[Not]* y de la necesidad [*Notwendigkeit*] de dar al mundo *el* sentido que no lo degrade a un mero pasaje hacia un más allá. Debe originarse un mundo que haga posible un hombre que despliegue su esencia a partir de su propia plenitud de valor. Pero para ello se precisa una transición, la travesía de una situación en la que el mundo aparezca carente de sentido y sin embargo recla-

me, al mismo tiempo, un valor nuevo. La travesía de este estadio intermedio tiene que llegar a comprenderlo como tal con la mayor consciencia posible: para ello es necesario reconocer la proveniencia de ese estadio intermedio y sacar a la luz la causa primera del nihilismo. Sólo desde esta consciencia del estadio intermedio surge la decisiva voluntad de superarlo.

La exposición de Nietzsche, que comenzó como una enumeración de las condiciones de surgimiento del nihilismo y como una mera descripción de su desarrollo, suena de pronto como la enunciación de lo que nosotros realizamos, más aún, de lo que tenemos que realizar. En todo esto, no se trata de una toma de conocimiento historiográfico de sucesos pasados y de sus repercusiones en el presente. Lo que está en juego es algo que está por delante, algo que todavía está en curso, decisiones y tareas. Su carácter general es interpretado como introducción y retirada de valores en el mundo y del mundo.

Hay nihilismo y nihilismo. Nihilismo no sólo es el proceso de desvalorización de los valores supremos, ni tampoco solamente la *retirada* de esos valores. Ya introducir esos valores en el mundo es nihilismo. La desvalorización de los valores no termina con una progresiva pérdida de valor de los valores, al modo de un arroyuelo que se pierde en la arena, el nihilismo llega a su acabamiento en la retirada de los valores, en su eliminación activa. Nietzsche quiere hacernos patente esta riqueza esencial interna del nihilismo. Por ello la sección B tiene que despertar en nosotros una actitud decidida.

Si recorremos ahora otra vez la sección A con una mirada más aguda, también podremos reconocer cómo las tres condiciones de surgimiento del nihilismo, que aparentemente sólo eran objeto de una enumeración, se introducen en cada caso de modo diferente. En el primer párrafo Nietzsche dice, con carácter de principio: el nihilismo, en cuanto estado psicológico «tendrá que sobrevenir». Aquí se nombra de antemano la condición básica de la posibilidad del nihilismo: la condición de que se ponga en general algo así como un «sentido» como aquello que se busca.

En el segundo párrafo se dice: el nihilismo, en cuanto estado psicológico, «sobreviene». Aquí se nombra la condición decisiva que introduce el efectivo tambalearse de los valores supremos y que lo domina poniendo como sentido una totalidad abarcadora y englobante, una «unidad» que actúa a través del hombre y que fija y asegura el ser-hombre en el ente.

En el tercer párrafo se dice: «El nihilismo en cuanto estado psicológico tiene aún una *tercera* y *última* forma». Aquí se mira hacia adelante hacia algo por venir, sólo en lo cual el nihilismo encontrará su esencia plena. Se trata de la posición de un mundo en sí verdadero, del más allá, como fin y modelo del mundo aparente, del mundo de aquí.

En el primer párrafo se nombra la condición básica de posibilidad del nihilismo, en el segundo su efectivo comienzo, en el tercero su necesario acabamiento esencial. Sólo así la historia del nihilismo llega a «exponerse» en su conjunto *en cuanto* historia en sus rasgos esenciales.

No podemos ahora seguir postergando la ya rozada pregunta acerca de si y de qué modo a esta historia esencial del nihilismo le corresponde la realidad histórica que se suele constatar de manera historiográfica. Inmediatamente, Nietzsche no dice nada al respecto, así como tampoco caracteriza de modo explícito su exposición como historia esencial del nihilismo. Sin embargo, hay indicios de que tiene en vista la historia «real», sobre todo cuando comenta la tercera forma del nihilismo.

Con la posición del «mundo verdadero» frente al mundo del devenir como un mundo sólo aparente, Nietzsche alude a la metafísica de Platón y, detrás de ella, a toda la metafísica posterior, a la que Nietzsche entiende como «platonismo». A éste lo comprende como una «doctrina de los dos mundos»: por encima de este mundo mutable y accesible a los sentidos está el mundo del más allá, suprasensible, inmutable. Éste es el mundo que permanece consistente, el mundo que «es» y por lo tanto el mundo verdadero; aquél, el mundo aparente. A esto corresponde la equiparación de «verdad» y «ser». En la medida en que el cristianismo enseña que este mundo, como valle de lágrimas, sólo es un tránsito temporal hacia la bienaventuranza eterna del más allá, Nietzsche puede concebir al cristianismo en su conjunto como platonismo (doctrina de los dos mundos) para el pueblo.

Si con la tercera forma de las condiciones relativas al surgimiento y a la esencia del nihilismo se alude históricamente a la filosofía de Platón, respecto de la segunda y de la primera tenemos que buscar la figura histórica correspondiente en la filosofía *pre*platónica. En efecto, podemos encontrar la postulación de una «unidad» para el ente en su totalidad en la doctrina de Parménides: ἓν τό ὄν. Para la primera forma de las condiciones de surgimiento no es posible, en cambio, encontrar un testimonio histórico explícito ya por el hecho de que tiene el carácter de condición fundamental de *posibilidad* del

nihilismo y, por lo tanto, domina a través de toda su historia. Pero dado que esto, en el fondo, es válido respecto de las tres condiciones y éstas, si bien con las correspondientes transformaciones, se hacen valer en toda posición metafísica fundamental, el intento de mostrar una correspondencia de tipo historiográfico con las tres condiciones citadas carece del significado que se le podría haber exigido en un primer momento, especialmente si tenemos en cuenta que la sección A no es más que el preludio de B.

La nueva posición de valores

La sección B dice así:

«Suponiendo que hemos reconocido hasta qué punto no es lícito ya *interpretar* el mundo con estas tres categorías, y que después de comprender esto el mundo comienza a volverse carente de sentido para nosotros: entonces tenemos que preguntarnos *de dónde* viene nuestra creencia en estas tres categorías, ¡probemos si no es posible negarles *a ellas* nuestra creencia! Si hemos *desvalorizado* estas tres categorías, la demostración de que no son aplicables al todo deja de ser una razón para *desvalorizar el todo.*

Resultado: *la creencia en las categorías de la razón* es la causa del nihilismo: hemos medido el valor del mundo respecto de categorías *que se refieren a un mundo puramente ficticio.*

Resultado final: todos los valores con los que hasta ahora hemos buscado, en primer lugar, hacernos apreciable el mundo y, por ello mismo, finalmente, lo hemos *desvalorizado* al demostrarse que eran inaplicables, todos estos valores, recalculados psicológicamente, son resultados de determinadas perspectivas de utilidad para conservar y acrecentar formaciones de dominio humanas: y sólo falsamente *proyectadas* en la esencia de las cosas. Sigue siendo la *ingenuidad hiperbólica* del hombre lo que le hace ponerse a sí mismo como sentido y medida del valor de las cosas.»

Decíamos que aquí se habla un lenguaje diferente, aquel que por cierto ya resuena en A y sobre todo en su frase final. Ahora ya no se dice: el nihilismo, en cuanto estado psicológico «tendrá que sobrevenir»; ya no se habla del nihilismo como de un fenómeno que, por así decirlo, sólo podría encontrarse historiográficamente. Ahora se trata de nosotros mismos y se obra sobre nosotros mismos. Por eso ahora se dice: «Suponiendo que hemos reconocido hasta qué punto no es lícito ya *interpretar* ...»; y se dice: «entonces tenemos que ...»; y se dice: «¡probemos...!» Si hemos hecho esta prueba, se establece una relación totalmente diferente con el «todo». Sólo entonces se ha alcanzado el «resultado» de la historia. Este «resultado» es recogido por la sección final en un «resultado final».

Sólo hay «resultados» cuando se calcula y se computa. En efecto, el razonamiento de Nietzsche, en cuanto razonamiento nihilista, es un calcular; de qué tipo, lo dice en la sección final: «todos estos valores, recalculados psicológicamente, son resultados» de esto y de aquello. Se trata de un recálculo y un cómputo *«psicológico»* de los valores, un cómputo en el que nosotros mismos también estamos puestos en cuenta. Pues pensar «psicológicamente» quiere decir: pensar todo como forma de la voluntad de poder. Recalcular psicológicamente significa: estimar todo en referencia al valor y computar los valores en referencia al valor fundamental, la voluntad de poder; sacar la cuenta de en qué medida y de qué modo los «valores» son estimables de acuerdo con la voluntad de poder y, de ese modo, demostrables como válidos.

Lo que se requiere y se exige en B es el intento explícito y consciente, y que se justifique conscientemente, de desvalorizar los valores supremos válidos hasta el momento, de destituirlos como valores supremos. Pero esto significa, al mismo tiempo, la decisión de tomarse en serio el estadio intermedio que provoca la desvalorización de los valores supremos mientras se mantiene este mundo como realidad única, la decisión de tomárselo en serio y de *ser* en él como estadio histórico. Ahora el nihilismo ya no es un proceso histórico que, como espectadores, tenemos simplemente frente a nosotros, fuera de nosotros o incluso detrás de nosotros; el nihilismo se revela como la historia de nuestra propia época, una historia que le marca su espacio de acción y por la que somos requeridos. No estamos en esta historia como en un espacio indiferente en el que se podrían adoptar a discreción posiciones y puntos de vista. Esta historia es el modo mismo en el que estarnos

y nos movemos, el modo mismo en que *somos*. La desvalorización de los valores supremos válidos hasta el momento llega al estadio de su destitución y de su derribo. Pero puesto que incluso al derribarlos se trata aún de los valores que deben determinar el ente en su totalidad, puesto que con la caducidad de los valores supremos válidos hasta el momento el ente, en el sentido de lo real accesible aquí y ahora, se vuelve carente de valor, pero no desaparece sino que, por el contrario, se hace valer más aún como aquello que, por el derribo de los valores anteriores, está necesitado de nuevos valores, por ello la destitución de los valores válidos hasta el momento está en sí misma y necesariamente en camino hacia una nueva posición de valores. Con la destitución de los valores válidos hasta el momento, el mundo que antes era sólo este mundo de aquí se vuelve lo único que es en su totalidad; el ente en su totalidad está ahora, por así decirlo, fuera de la distinción entre aquí y más allá. La destitución de los valores supremos válidos hasta el momento lleva consigo, pues, un cambio del ente en su totalidad, con lo que se torna cuestionable dónde y cómo es aún lícito hablar de ente y de ser. Dicho de otro modo: la nueva posición de valores no puede ya llevarse a cabo de manera tal que en el *mismo* lugar de los valores supremos válidos hasta el momento, lugar que, claro está, entretanto habría quedado vacío, se pusieran simplemente, en lugar de aquellos, nuevos valores.

Junto con los valores supremos se suprimen al mismo tiempo el «arriba» y la «altura», el «más allá», el *lugar* en el que podrían ponerse valores. Esto significa: la posición de valores tiene que convertirse, en sí misma, en algo diferente. Porque aquello para lo que deberán ser valores los nuevos valores tampoco será, después de la supresión del más allá, algo de aquí abajo. Pero esto implica: tiene que transformarse el *modo* en que los valores son valores, tiene que transformarse la esencia de los valores. La transformación radical que se halla detrás de la «desvalorización» de los valores supremos válidos hasta el momento se muestra en que es necesario un *nuevo principio de la posición de valores*. Pero puesto que la desvalorización de los valores supremos es una destitución de los valores anteriores que surge de fenómenos claramente sabidos y es, por lo tanto, una destitución consciente, la nueva posición de valores tiene que tener su origen en un estado de conciencia nuevo y más elevado (cálculo).

Así pues, el pincipio de una nueva posición de valores sólo puede imponerse si se despierta y extiende un nuevo saber sobre la esencia de los valores y sobre las condiciones de la estimación de

valor. La transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento tiene que ejercerse y erigirse desde el estado de conciencia sumo de una conciencia propia de la esencia y de la posición de valores. Sólo en la posición de valores así entendida llega a su *acabamiento* la caducidad de los valores válidos hasta el momento.

Sólo mediante la transvaloración de todos los valores el nihilismo se vuelve clásico. Lo caracterizan el saber acerca del origen y de la necesidad de los valores y, con ello, el conocimiento de la esencia de los valores válidos hasta el momento. Sólo aquí la idea de valor y el poner valores llegan a sí mismos; no simplemente en el modo en el que un actuar instintivo al mismo tiempo se conoce a sí mismo y ocasionalmente se observa, sino de manera tal que esta conciencia se vuelve un momento esencial y una fuerza motriz de todo actuar. No ocurre solamente que lo que designamos con el equívoco nombre de «instinto» se transforma de algo previamente inconsciente en algo consciente, sino que la consciencia, el calcular y «recalcular psicológico» se convierten en el auténtico «instinto».

Mientras que en la sección B el nihilismo es experimentado como estadio intermedio y se lo convierte en criterio del pensar y del actuar, la sección final del fragmento 12 alcanza la posición del nihilismo clásico. Se ha calculado el «resultado final», en el que se computa nuevamente el ente en su totalidad y se expresa sin encubrimientos el saber de la esencia de los valores y de la posición de valores.

Repitamos la oración principal del párrafo final:

> «todos estos valores, recalculados psicológicamente, son resultados de determinadas perspectivas de utilidad para conservar y acrecentar formas de dominio humanas: y sólo *proyectadas* falsamente en la esencia de las cosas. Sigue siendo la *ingenuidad hiperbólica* del hombre postularse a sí mismo como sentido y medida del valor de las cosas.»

Con esto queda dicho: la esencia de los valores tiene su fundamento en «formas de dominio». Los valores están esencialmentes referidos al «dominio». Dominio es el estar-en-poder del poder. Los valores están referidos a la voluntad de poder, son dependientes de ella en cuanto auténtica esencia del poder. Lo no verdadero e insostenible de los valores supremos válidos hasta el momento no radica en ellos mismos, en su contenido, en que se busque un sentido, se ponga una

unidad y se fije una verdad. Lo no verdadero lo ve Nietzsche en que esos valores sean trasladados a un ámbito que «es en sí», dentro del cual y a partir del cual habrían de valer en sí mismos y de modo incondicionado; mientras que, por el contrario, tienen su origen y su ámbito de validez sólo en una determinada especie de la voluntad de poder.

Si volvemos a pensar el título del fragmento n. 12, «Caducidad de los valores cosmológicos», desde la sección final, se verá ahora que ese título sólo cubre la totalidad del fragmento si comprendemos de antemano el nihilismo del que habla Nietzsche como historia, es decir, al mismo tiempo de modo positivo como etapa previa a una «nueva» posición de valores, y esto de manera tan decidida que experimentemos precisamente al nihilismo más extremo no como total decadencia sino como transición hacia nuevas condiciones de existencia. Esta visión general de la esencia del nihilismo fue fijada por Nietzsche en la época de la redacción del fragmento 12 en la siguiente nota:

> «*Visión general*. Efectivamente, todo gran crecimiento lleva consigo un enorme *desmoronarse* y *perecer*: el padecer, los síntomas de declinación pertenecen a las épocas de un enorme avance; todo movimiento fértil y poderoso de la humanidad *ha creado al mismo tiempo* un movimiento nihilista. En determinadas circunstancias, el hecho de que llegara al mundo la forma *más extrema* de pesimismo, el nihilismo en sentido propio, sería el signo de un crecimiento decisivo y sumamente esencial, de la transición a nuevas condiciones de existencia. *Esto he comprendido.*» (n. 112; primavera-otoño de 1887)

De la misma época es esta otra nota:

> «El hombre es el *animal monstruoso [Untier]* y el *superanimal [Übertier]*; el hombre superior es el hombre monstruoso y el superhombre: ésa es la relación. Con cada crecimiento del hombre en dirección de la grandeza y la altura crece también hacia lo profundo y lo terrible: no se debe querer lo uno sin lo otro, o más bien: cuanto más hondamente se quiere lo uno, con tanta mayor hondura se alcanza precisamente lo otro.» (n. 1027)

El nihilismo como historia

La tarea propiamente dicha de pensar a fondo el concepto nietzscheano del nihilismo europeo gana en determinación después del primer comentario del fragmento n. 12. Lo que al comienzo de las reflexiones sólo se adelantó de modo aproximativo puede ahora unificarse, en vistas a la discusión propiamente dicha de la esencia del nihilismo, en dos direcciones cuestionantes que fijaremos en las proposiciones siguientes.

1) El nihilismo, pensado desde Nietzsche, es la historia de la desvalorización de los valores supremos válidos hasta el momento como transición a la transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento, la cual consiste en descubrir el principio de una nueva posición de valores, principio que Nietzsche reconoce en la voluntad de poder.

2) Esta esencia del nihilismo es pensada por Nietzsche únicamente desde la idea de valor, únicamente en esa forma se vuelve objeto de la crítica y del intento de superación. Pero puesto que la posición de valores tiene su principio en la voluntad de poder, la superación del nihilismo se desarrolla, a través de su acabamiento en el nihilismo clásico, en una interpretación del ente en su totalidad como voluntad de poder. La nueva posición de valores es metafísica de la voluntad de poder.

A este título de «metafísica *de* la voluntad de poder» lo comprendemos en un doble sentido, por cuanto el genitivo tiene el doble significado de *genitivus obiectivus* y *subiectivus*. La metafísica de Nietzsche es, por una parte, aquella que, en cuanto verdad sobre el ente en su totalidad, tiene a la voluntad de poder como su «objeto», en la medida en que ella constituye el carácter global del ente en su totalidad. Pero la voluntad de poder, en cuanto carácter fundamental del ente en su totalidad, es al mismo tiempo la determinación esencial del hombre. En cuanto tal se encuentra a la base de la configuración humana de la verdad sobre el ente en su totalidad, es decir de la metafísica, es su *subiectum*. Por ello, la metafísica de Nietzsche es, por otra parte, aquella en la que la voluntad de poder se lleva a sí misma a la situación de dominio. Esta metafísica pertenece ella misma al ámbito de poder de la voluntad de poder y es una de sus condiciones. La voluntad de poder es el objeto y el sujeto de la

metafísica dominada por la idea de valor. El título «metafísica *de* la voluntad de poder» es ambivalente en este sentido unívoco.

En primer lugar, se trata de comprender el nihilismo de modo unitario como historia de las posiciones de valores. El título «posición de valores» lo empleamos aquí con un significado amplio. Abarca: la instauración de los valores supremos, la desvalorización de estos valores en el sentido de su destitución, la transvaloración de estos valores en cuanto nueva posición de valores.

Ad í) El nihilismo es una historia. Con esto no queremos decir simplemente que lo que llamamos nihilismo «tiene» una «historia» en la medida en que se lo puede seguir en su decurso temporal. El nihilismo *es* historia. En el sentido de Nietzsche, el nihilismo contribuye a constituir la esencia de la historia occidental porque contribuye a determinar la legalidad de las posiciones metafísicas fundamentales y de su relación. Pero las posiciones metafísicas fundamentales son el suelo y el ámbito de lo que conocemos como historia universal, en especial como historia occidental. El nihilismo determina la historicidad de esta historia. Por eso, para comprender la esencia del nihilismo no es tan importante contar la historia del nihilismo en cada siglo y describir sus formas. Todo tiene que apuntar en primer lugar a reconocer al nihilismo como legalidad de la historia. Si se quiere comprender esta historia como «decadencia», contando a partir de la desvalorización de los valores supremos, el nihilismo no es la causa de esta decadencia sino su *lógica interna:* esa legalidad del acontecer que lleva más allá de la mera decadencia y por lo tanto señala ya más allá de ella. Por eso, la comprensión de la esencia del nihilismo no consiste en el conocimiento de los fenómenos que pueden presentarse historiográficamente como nihilistas sino que consiste en comprender los pasos, los grados y estadios intermedios, desde la incipiente desvalorización hasta la necesaria transvaloración.

Cuando los valores supremos se desvalorizan y surge la experiencia de que el mundo no corresponde ni corresponderá jamás a lo que creemos de él idealmente, cuando surge incluso la sensación de que todo no hace más que ir hacia lo malo y lo vano, y que este mundo, por lo tanto, es el peor de los mundos, un «*pessimum*», entonces aparece la actitud que en la época moderna suele llamarse «pesimismo», la creencia de que en el peor de estos mundos la vida no vale la pena ser vivida ni afirmada (Schopenhauer).

Por eso Nietzsche designa explícitamente al «pesimismo» (n. 9; 1887) como la «forma previa del nihilismo» (cfr. n. 37: «Desarrollo del *pesimismo al nihilismo*»). Pero al igual que este último, también el pesimismo es ambivalente. Hay un pesimismo que nace de la fuerza y que existe *como* fuerza; pero hay también un pesimismo que nace de la debilidad y que existe *como* debilidad. Aquel no se hace ninguna ilusión, ve lo peligroso, no quiere encubrimientos: dirige con frialdad su mirada hacia las fuerzas y poderes que provocan un peligro; pero también conoce las condiciones que, a pesar de todo, aseguran un dominio de las cosas. El pesimismo de la fuerza tiene, por lo tanto, su lugar en la «analítica». Nietzsche no entiende con ella una disolución en el sentido de un desmembramiento y desgajamiento, sino la exposición de lo que «es», un indicar las razones por las cuales el ente es tal como es. El pesimismo como debilidad y declinación, en cambio, no ve por todas partes más que lo sombrío, proporciona para todo una razón del fracaso y presume de ser la actitud que sabe siempre de antemano lo que pasará. El pesimismo que nace de la debilidad busca «comprender» todo y explicarlo historiográficamente, disculparlo y dejarlo valer. Para todo lo que sucede ya ha descubierto inmediatamente algo análogo ocurrido anteriormente. El pesimismo como declinación se refugia en el *«historicismo»* (cfr. n. 10). El pesimismo que tiene su fuerza en la «analítica» y el pesimismo que se enreda en el «historicismo» se oponen del modo más extremo. Hay «pesimismo» y «pesimismo». Por lo tanto, por medio del pesimismo y de su ambivalencia salen a la luz y adquieren preponderancia posiciones «extremas». Con ello, el «estadio intermedio» provocado por la desvalorización de los valores supremos válidos hasta el momento gana en claridad y constricción.

Por una parte se muestra que la realización de los valores válidos hasta el momento *no* puede alcanzarse, el mundo aparece carente de valor. Por otra parte, gracias a que se ha hecho consciente de modo analítico que las estimaciones de valor tienen su origen en la voluntad de poder, la mirada que busca es dirigida a la fuente de nuevas estimaciones de valor, sin que por ello, sin embargo, el mundo ya haya ganado valor. Pero del mismo modo, frente a la conmoción de la validez de los valores precedentes también se puede intentar seguir manteniendo su «lugar» y ocupar este antiguo lugar, lo suprasensible, con nuevos ideales. Esto ocurre, según la exposición de Nietzsche, por ejemplo con las «doctrinas que tienden a la felici-

dad universal» y con el «socialismo», así como con la «música wagneriana», con el «ideal» cristiano y allí «donde se se ha liquidado la forma dogmática del cristianismo» (n. 1021). Surge así el «nihilismo incompleto»:

> «El nihilismo *incompleto,* sus formas: vivimos en medio de él.
> Los intentos de escapar al nihilismo *sin* transvalorar los valores válidos hasta el momento: provocan lo contrario, agudizan el problema.» (n. 28)

Con esto queda más claro que, y en qué medida, al nihilismo completo, acabado, le corresponde la «transvaloración de todos los valores», y que a esta transvaloración le precede y acompaña un peculiar estado de indecisión. Este estado de indecisión, en el que han sido destituidos los valores válidos hasta el momento y los nuevos no han sido puestos aún, consiste en que que no hay ninguna verdad en sí, pero, sin embargo, hay verdad. No obstante, la verdad tiene que determinarse de nuevo en cada caso. Por medio de la «analítica» se despierta ya el presentimiento de que la «voluntad de verdad», en cuanto pretensión de algo válido y que sirve de norma, es una pretensión de *poder y,* en cuanto tal, sólo justificada por la voluntad de poder y como forma de la voluntad de poder. El estado intermedio así caracterizado es el «nihilismo extremo», que reconoce explícitamente y enuncia que no hay verdad. Este nihilismo es, nuevamente, ambiguo:

> «A. Nihilismo como signo del acrecentado poder del espíritu: el nihilismo activo.
> B. Nihilismo como declinación y retroceso del poder del espíritu: el nihilismo pasivo.» (n. 22; primavera-otoño de 1887)

El nihilismo pasivo se contenta con: no hay verdad en sí; esto quiere decir para él: no hay verdad en absoluto. El nihilismo activo, en cambio, se pone en marcha para determinar la verdad en su esencia desde el lugar desde donde todo recibe su determinabilidad y su determinación. El nihilismo activo reconoce a la verdad como una forma de la voluntad de poder y como un valor de rango determinado.

Si, además, la voluntad de poder se experimenta explícitamente como el fundamento de la posibilidad de la verdad, si se comprende y configura a la verdad como una función de la voluntad de poder

(como justicia), entonces el nihilismo extremo, en cuanto activo, se transforma en el nihilismo clásico. Pero puesto que el nihilismo activo ya conoce y reconoce a la voluntad de poder como carácter fundamental del ente, para él el nihilismo no es una mera «contemplación» (n. 24), el mero no del juicio, sino el no de la acción: «se pone manos a la obra»; «se destruye». No sólo se contempla que algo es nulo, se lo elimina, se lo derriba y se crea un espacio libre. Por ello, el nihilismo clásico mismo es el «ideal del *supremo poderío*» (n. 14).

Este nihilismo se sale de la «vida» anterior, crea los caminos «para un orden nuevo» y a lo que quiere perecer le da el «ansia del final». De este modo, el nihilismo hace lugar y al mismo tiempo da lugar a nuevas posibilidades. Por ello, en relación a este nihilismo de una posición de valores totalmente nueva, a este nihilismo que crea un espacio, que saca al aire libre a todo ente, Nietzsche habla de «nihilismo extático» (n. 1055). En la medida en que el supremo poderío del nihilismo clasico-extático, extremo-activo, no conoce ni reconoce como medida nada fuera y por encima de él, el nihilismo clasico-extático podría «ser *un modo de pensar divino*» (n. 15). En esta forma, el nihilismo ya no es de ninguna manera un «anhelo hacia la nada» (n. 15) carente de fuerza, sino que es lo contrario (cfr. nn. 1010, 1023, 1025). Se muestra así una plenitud esencial del nihilismo en sí misma estructurada: las ambiguas formas previas del nihilismo (pesimismo), el nihilismo incompleto, el nihilismo extremo, el nihilismo activo y pasivo, el nihilismo activo-extremo como nihilismo extático-clásico.

Cuándo, cómo y en qué medida, si de modo reconocido o no, *uno* de estos modos de nihilismo resulta dominante, o si más bien todos dominan al mismo tiempo y provocan un estado histórico epocal completamente ambiguo, son preguntas que sólo pueden, y aquí también deben, plantearse en cada ocasión desde una determinada situación de la acción y de la meditación. A nosotros nos basta con indicar el engranaje de los diferentes modos del nihilismo para señalar la movilidad de su esencia y su carácter histórico, y, al mismo tiempo, volver a insistir en que con el nihilismo no debe aludirse sólo a algo presente o a lo «actual» en la época de Nietzsche. El nombre nihilismo remite a un movimiento histórico que viene desde muy lejos detrás de nosotros y se extiende mucho más allá de nosotros.

Pero el nihilismo, pensado por Nietzsche como historia de las posiciones de valores, sólo puede comprenderse si se conoce la posición de valores como tal en su esencia, es decir, aquí: en su necesidad metafísica. Por ello, *el peso principal de nuestras reflexiones* se traslada al círculo de cuestiones nombrado en segundo lugar.

Ad 2) Las tesis conductoras de este círculo de cuestiones son: Nietzsche piensa el nihilismo, en lo que hace a su proveniencia, despliegue y superación, únicamente desde la idea de valor. El pensar en términos de valores forma parte de esa realidad que está determinada como voluntad de poder. El pensamiento del valor[7] es un elemento necesario de la metafísica de la voluntad de poder.

Pero ¿dónde tiene esta metafísica su fundamento histórico esencial? Preguntado de otro modo: ¿dónde tiene la idea de valor su origen «metafísico»? Si la metafísica es la verdad sobre el ente en su totalidad y habla por lo tanto del ser del ente, ¿de qué interpretación del ente en su totalidad surge la idea de valor? Respondemos: de la determinación del ente en su totalidad por el carácter fundamental de la voluntad de poder. La respuesta es correcta. Pero ¿cómo se llega a *esa* interpretación del ente, si no surge simplemente como una opinión arbitraria y violenta de la cabeza del desencaminado señor Nietzsche? ¿Cómo se llega al proyecto del mundo como voluntad de poder, dando por supuesto que en tal interpretación del mundo Nietzsche sólo tiene que decir aquello hacia lo que tiende en su curso más oculto una larga historia de Occidente, especialmente la historia de la época moderna? ¿Qué es lo que esencia e impera en la metafísica occidental para que se convierta finalmente en una metafísica de la voluntad de poder?

Preguntando de este modo salimos de lo que aparentemente es un mero referir y comentar para pasar a una «confrontación» [*Auseinander-setzung*] con la metafísica de Nietzsche. En el supuesto de que la metafísica de Nietzsche sea el acabamiento de la metafísica occidental, la confrontación con ella sólo podrá ser adecuada si afecta a la metafísica occidental en su totalidad.

En una confrontación pensante con un pensador no se trata de que una «opinión» se oponga a otra, de que un «punto de vista» sea

7 Cfr. pág. 190 ss.

refutado por otro. Todo eso es exterior e inesencial. Confrontación no quiere decir, para nosotros: «polémica» sabihonda y «crítica» vanidosa. Confrontación significa aquí meditación sobre la verdad que está sometida a decisión, a una decisión que no es tomada por nosotros sino que, en cuanto historia del ser, es dictada por éste para nuestra historia. A nosotros no nos queda aquí más que, o bien insistir en «opiniones» y aferramos a «puntos de vista» —entre los que hay que contar el pretendido estar «libre de todo punto de vista»—, o bien romper con todo lo que tiene que ver con opiniones y puntos de vista, abandonar todos los pareceres y representaciones corrientes, para entregarse únicamente a un saber originario.

Ya en nuestro primer comentario del nihilismo nos chocamos con el hecho de que el nombre y el concepto «nihilismo» aluden a un pensamiento relativo al ser, mientras que Nietzsche piensa el nihilismo por completo desde el pensamiento del valor. Mientras que la pregunta por el ente en cuanto tal en su totalidad era desde muy antiguo, y sigue siendo, la pregunta conductora de toda metafísica, el pensamiento del valor sólo ha llegado a dominar en ella recientemente, y de modo *decidido* sólo con Nietzsche, realizando de esta manera la metafísica un giro decisivo hacia el acabamiento de su esencia.

En parte bajo la influencia de Nietzsche,[8] la filosofía erudita de fines del siglo XIX y comienzos del XX se convirtió en «filosofía de los valores» y «fenomenología de los valores». Los valores mismos aparecen como cosas en sí que se ordenan en «sistemas». En esta tarea, y a pesar del rechazo tácito de la filosofía de Nietzsche, sus escritos, especialmente el *Zaratustra,* fueron examinados en busca de tales valores para montar entonces con ellos una «ética de los valores» de modo «más científico» que el «poco científico poeta-filósofo» que era Nietzsche.

Al tratar aquí del pensamiento del valor en la filosofía, nos referimos exclusivamente a la metafísica de Nietzsche. Como «filosofía de los valores» en un sentido más estrecho y doctrinal se designa a comienzos de siglo una corriente del neokantianismo que se asocia con los nombres de Windelband y Rickert. El mérito duradero de esta corriente no es la «filosofía de los valores» sino una actitud, notable en su época, que, frente al avance de la «psicología» y la «biología» científico-naturales como la pretendidamente única y

8. Cfr. *Holzwege*, pág. 193 ss. [GA 5, pág. 209 ss.; trad. cit., pág. 190 ss.]

verdadera «filosofía», conservó y transmitió aún una huella del auténtico saber acerca de la esencia de la filosofía y del preguntar filosófico. Sólo que esta actitud, «tradicional» en un buen sentido, le impidió a su vez pensar a fondo la «filosofía de los valores», el pensamiento del valor, en su esencia metafísica, es decir, tomarse realmente en serio el nihilismo. Se creyó poder enfrentarse al nihilismo volviendo a la filosofía kantiana, lo que no fue, sin embargo, más que un modo de rehuirlo y de renunciar a mirar el abismo que recubre.

Si la filosofía de Nietzsche lleva a cabo el acabamiento de la metafísica occidental, y si en esta filosofía el pensamiento del valor es decisivo por primera vez y de modo más originario que en la «filosofía de los valores que le sigue claudicante, entonces el pensamiento del valor no puede haber penetrado en la metafísica de modo casual y desde el exterior. La pregunta por la proveniencia del pensamiento del valor en la metafísica se convierte por igual en pregunta por la esencia del valor y en pregunta por la esencia de la metafísica. En la medida en que ésta llega a su acabamiento, nuestra pregunta se convierte en una cuestión decisoria acerca de lo que determina la necesidad de la filosofía y lo que le da su fundamento.

¿De dónde proviene el pensamiento del valor, ese pensamiento que estima todo de acuerdo con valores, que se comprende a sí mismo como una estimación de valor y que se ha puesto como tarea una nueva posición de valores? El propio Nietzsche se ha planteado la pregunta por el origen del pensamiento del valor y ya la ha respondido. Sólo necesitamos recordar el curso de sus reflexiones en el fragmento n. 12. Allí Nietzsche se pregunta explícitamente en la sección B: ¿de dónde proviene nuestra creencia en los valores cosmológicos? La respuesta es: de la voluntad del hombre de asegurarse a sí mismo un valor. Pero ¿cómo habrá de hacerlo si el mundo al que pertenece no tiene por su parte un valor, un sentido y un fin, una unidad y una *verdad,* si el hombre no puede someterse a un «ideal»? La sección final del fragmento 12 expresa ya con suficiente claridad la conexión interna entre posición de valores y voluntad de poder. No obstante, con remitir a ese pasaje no está aún propiamente comprendida esa conexión. Podemos suponer, sin embargo, que Nietzsche, a su modo, ya debía haberla aclarado, desde el momento en que a la transvaloración de los valores le corresponde una especial consciencia y, por lo tanto, un saber acerca de qué ocurre con los valores.

Toda especie de posición de valores, también y especialmente la nueva posición de valores por la que debe llevarse a cabo una transvaloración de los valores, tiene que estar referida a la voluntad de poder. Nietzsche expresa esta conexión en la primera proposición del fragmento 14:

> «Los *valores y su modificación* están en relación con el *crecimiento de poder de quien pone los valores*».

De acuerdo con la determinación de la esencia de la voluntad de poder hecha al comienzo, «crecimiento de poder» no quiere decir otra cosa que acrecentamiento del poder en el sentido de un sobrepotenciarse del poder. Pero en esto consiste la esencia del poder. La proposición quiere decir, por lo tanto: los valores y su modificación, es decir la posición de valores —ya se trate de la desvalorización, de la transvaloración o de la posición de nuevos valores— se determina en cada caso desde el correspondiente modo de voluntad de poder, el cual determina a su vez a aquel que pone los valores, es decir al hombre, en cuanto a su modo de ser hombre. Los valores proceden de la posición de valores, ésta corresponde a la voluntad de poder. Pero ¿en qué medida y por qué es la voluntad de poder instauradora de valores? ¿Qué entiende Nietzsche por «valor»?

La voluntad de poder, libro muy confuso en lo que hace al ordenamiento de los fragmentos postumos, contiene con el n. 715 (1888) una nota de Nietzsche que responde a nuestra pregunta:

> «El punto de vista del "valor" es el punto de vista de las *condiciones de conservación, de acrecentamiento* respecto de formaciones complejas de duración de vida relativa dentro del devenir».

De acuerdo con ello, «valor» es un «punto de vista». «Valor» es incluso «esencialmente» el «punto de vista para...» (cfr. n. 715). No preguntamos todavía para qué es un punto de vista el valor; previamente reflexionamos sobre el hecho de que el «valor» sea un «punto de vista», algo que, tenido en vista, es un punto de la vista para un ver, para un ver que ha puesto su mira en algo. Este poner la mira en algo es un *contar* con algo[9] que tiene que tener en cuenta otra cosa.

9. Cfr. pág. 234 ss.

Por eso ponemos el valor inmediatamente en relación con un «cuanto» y un «tanto», con el *quantum* y el número. Los «valores» están referidos, por lo tanto (n. 710), a una *«escala numérica y de medida».* Queda sin embargo la pregunta de a qué se refiere a su vez la escala de acrecentamiento y disminución.

De la caracterización del valor como un «punto de vista» resulta algo único y esencial para el concepto nietzscheano de valor: en cuanto punto de vista, el valor está puesto en cada caso por el ver; sólo mediante la posición el valor se convierte, para el poner la mira en algo, en un «punto» perteneciente a su óptica. Los valores no son, por lo tanto, algo que esté allí delante previamente y en sí, de manera que puedan convertirse ocasionalmente en puntos de vista. El pensar de Nietzsche es lo suficientemente lúcido y abierto como para advertir que el punto de vista sólo se «puntúa» como tal gracias a la «puntuación» de ese mirar. Lo que vale no vale porque sea un valor en sí, sino que el valor es valor porque vale. Vale porque es puesto como algo que tiene valor. Es puesto de tal modo mediante un poner la mira en algo, algo que sólo *por* este poner la mira recibe el carácter de aquello con lo que debe contarse y que por lo tanto vale.

Una vez que ha surgido el pensamiento del valor hay que admitir también que los valores sólo «son» donde se calcula, del mismo modo en que sólo hay «objetos» para un «sujeto». Hablar de «valores en sí» es o bien una muestra de falta de pensamiento o bien una falsificación, o ambas cosas a la vez. «Valor» es, por su esencia, «punto de vista». Puntos de vista sólo los hay para un ver que puntúa y que tiene que contar de acuerdo con «puntos».

Pero en el valor, ¿qué se ha captado con la vista como punto de la vista? ¿Qué es aquello con lo que en cada caso se cuenta? ¿Adonde ha puesto la mira el contar? Nietzsche dice: «El punto de vista del "valor" es el punto de vista de las *condiciones de conservación, de acrecentamiento».* Al contar con algo, siempre tiene que tenerse en cuenta aquello de lo que depende la conservación y el acrecentamiento, lo que favorece o inhibe la conservación, lo que provoca o hace fracasar el acrecentamiento, es decir, tiene que tenerse en cuenta aquello que condiciona. Después de todo lo dicho hasta ahora podemos suponer que con conservación y acrecentamiento se está aludiendo a conservación y acrecentamiento del poder. El poder es el «algo», la «cosa», por así decirlo, de la que se trata, la cosa cuya conservación y acrecentamiento está sometida a condiciones.

«Valores» son las condiciones que tiene que tener en cuenta el poder en cuanto tal. Contar con el acrecentamiento del poder, con la sobrepotenciación del nivel de poder de cada caso, es la *esencia* de la voluntad de poder. «Valores» son, en primer lugar, las condiciones de acrecentamiento que tiene en vista la voluntad de poder. La voluntad de poder, en cuanto sobrepotenciarse a sí, no es nunca un estado de reposo.

Voluntad de poder es, en la metafísica de Nietzsche, el nombre más pleno para el desgastado y vacío título de «devenir». Por eso dice Nietzsche: «El punto de vista del "valor" es el punto de vista de las *condiciones de conservación, de acrecentamiento»*... «dentro del devenir». Pero en la determinación de la esencia del valor como *condición* está aún indeterminado *qué* condicionan *[bedingen]* los valores, qué cosa [*Ding*] convierten en «cosa», si empleamos aquí la palabra «cosa» en el muy amplio sentido de «algo», que no nos obliga a pensar en objetos y cosas palpables. Pero *lo* que los valores condicionan es la voluntad de poder. Ciertamente; sólo que la voluntad de poder, en cuanto carácter fundamental de lo «real», no es de una esencia simple, como ya lo expresa su nombre. No es casual que Nietzsche diga que el «valor» es la *«condición de conservación, de acrecentamiento»* puesta en cuenta en cada caso. En lo real se trata, con igual necesidad, de conservación *y* de acrecentamiento; en efecto, para que la voluntad de poder, en cuanto sobrepotenciación, pueda superar un nivel, este nivel no sólo tiene que ser alcanzado sino también mantenido, más aún, fijado *ejerciendo el poder*, ya que, de lo contrario, la *sobre*potenciación no sería *sobrepotenciación*. Sólo lo que ya tiene en sí un estar y una existencia consistente firme puede «pensar» en acrecentarse. Es necesario que un nivel sea ya en sí mismo firme para que se puedan acumular otros encima de él.

Por eso, para lo real que tiene el carácter de la voluntad de poder se necesitan aquellos valores que le aseguren la existencia consistente respecto de su consistencia. Pero de manera igualmente necesaria se necesitan las condiciones que garanticen un más-allá-de-sí, una sobreelevación de lo real (de lo viviente), se necesitan los valores como condiciones de acrecentamiento.

Por lo tanto, la voluntad de poder, por su esencia más íntima, tiene que poner siempre y ante todo valores de conservación y valores de acrecentamiento. Tiene que mirar abriéndose y yendo más allá según estos dos respectos, referidos alternativamente uno al otro,

y, mirando de este modo, puntuar los *puntos* visuales: poner valores. Este mirar abriéndose a puntos de vista forma parte de la posición de valores. Este carácter de la voluntad de poder de mirar abriendo y atravesando es lo que Nietzsche denomina su carácter «perspectivista». Voluntad de poder es, por lo tanto, *en sí misma:* poner la mira en más poder; el poner la mira en... es *la trayectoria de la visión y de la mirada que atraviesa:* la per-spectiva. Por eso, en el fragmento n. 12 (sección final) que nos sirve de hilo conductor, dice Nietzsche: «Todos estos valores, recalculados psicológicamente, son resultados de determinadas perspectivas»... También podemos decir: todos esos valores son, en cuanto *valores,* determinados puntos visuales de determinadas trayectorias visuales de una determinada voluntad de poder. Pero en la medida en que todo lo real es real por el carácter fundamental de voluntad de poder, a cada ente individual le corresponde una «perspectiva» propia. *El ente en cuanto tal es perspectivista.* Lo que quiera decir verdad se determina desde su carácter perspectivista. Sólo en continua referencia a éste puede pensarse «lo que es» propiamente dentro de la metafísica de Nietzsche.

Con el carácter perspectivista del ente Nietzsche no hace más que expresar lo que desde Leibniz constituye un oculto rasgo esencial de la metafísica.

Según Leibniz, todo ente está determinado por *perceptio* y *appetitus,* por el impulso que lleva en cada caso a *poner-delante,* a «representar» la totalidad del ente, y a que éste sea sólo y exclusivamente en y como esta *repraesentatio.* Este representar tiene en cada caso lo que Leibniz denomina un *point de vue,* un punto de vista. Así dice también Nietzsche: es el «*perspectivismo*» (la constitución perspectivista del ente) aquello «en virtud de lo cual todo centro de fuerza —y no sólo el hombre— construye *desde sí* la totalidad del mundo restante, es decir, lo mide, lo palpa, lo conforma de acuerdo con su propia fuerza... (n. 636; 1888. Cfr. XIV, 13; 1884-1885: «Si se quisiera salir del mundo de las perspectivas, se perecería»).

Pero Leibniz no piensa aún los puntos de vista como valores. El pensamiento del valor no es aún tan esencial y explícito como para que los valores puedan pensarse como los puntos de vista de las perspectivas.

Lo real cuya realidad está determinada por la voluntad de poder es, en cada caso, un entrelazamiento de perspectivas y posiciones de valores, una formación de «tipo complejo»; pero esto porque la vo-

luntad de poder misma es de una esencia compleja. Observemos nuevamente la unidad compleja de su esencia.

Si la esencia del poder es la voluntad de más-poder y si, por lo tanto, el poder ejerce el poder como una sobrepotenciación, entonces forma parte de éste, por un lado, aquello que, como nivel de poder alcanzado en cada caso, es superado y, al mismo tiempo, algo que supera. Lo que se ha de superar sólo puede ser tal si opone una resistencia y es algo constante y firme que se sostiene y mantiene. Lo que supera, en cambio, necesita poder ir más allá hacia niveles de poder superiores, exige la posibilidad del acrecentamiento. A la esencia de la sobrepotenciación le es inherente la necesaria combinación de conservación y acrecentamiento. La esencia misma del poder es algo combinado. Lo real así determinado es consistente y, al mismo tiempo, inconsistente. Su consistencia es, por lo tanto, *relativa.* Por eso dice Nietzsche: «El punto de vista del "valor" es el punto de vista de las *condiciones de conservación, de acrecentamiento* respecto de formaciones complejas de duración de vida relativa dentro del devenir». En estas formaciones se reúnen las producciones de la voluntad de poder, cuya esencia consiste en poder-ser-señor y poder-ordenar. Por eso Nietzsche denomina también a estas formaciones, de modo abreviado, «formaciones de dominio» o «centros de dominio» (n. 715):

> «"Valor" es esencialmente el punto de vista para el aumento o la disminución de esos centros de dominio».

En esta determinación se expresa que los valores, en cuanto *condiciones* de acrecentamiento y conservación, están referidos siempre a un «devenir», en el sentido de crecimiento y decadencia del poder. Los valores no son de ninguna manera ante todo algo «por sí», para ser referidos después ocasionalmente a la voluntad de poder. Son lo que son, es decir condiciones, *en cuanto condicionantes* y por lo tanto en cuanto posibilitaciones de la voluntad de poder puestas por ella misma... De este modo proporcionan una medida para estimar el *quantum* de poder de una formación de dominio y la dirección de su aumento y disminución. Cuando Nietzsche dice en el fragmento n. 12 (sección final) que los valores son «resultados de determinadas perspectivas de utilidad para conservar y acrecentar formaciones de dominio humanas», útil y utilidad son entendidos aquí exclusivamente en referencia al poder. «Valor» es esencialmente valor útil;

pero «utilidad» tiene que equipararse aquí con condición de conservación del poder, es decir, ya siempre: de acrecentamiento del poder. Los valores son, por su esencia, condiciones y por lo tanto nunca algo incondicionado.

Los valores son condiciones de las «formaciones de dominio» dentro del devenir, es decir, de la realidad en su totalidad, cuyo carácter fundamental es la voluntad de poder. Las formaciones de dominio son formas de la voluntad de poder. Nietzsche denomina con frecuencia «valores» no sólo a las condiciones de esas formaciones de dominio sino a ellas mismas, y con razón. Ciencia, arte, estado, religión, cultura, son tomados como valores en la medida en que son condiciones en virtud de las cuales se lleva a cabo el ordenamiento de lo que deviene en su carácter de realidad única. Estos valores ponen a su vez, como formaciones de poder, determinadas condiciones para el aseguramiento de su propia existencia consistente y para su despliegue. El devenir mismo, sin embargo, lo real en su totalidad, «no tiene ningún valor». Esto resulta claro después de las determinaciones esenciales que se han hecho. En efecto, fuera del ente en su totalidad no hay ya nada que pueda ser aún condición del mismo. Falta algo de acuerdo con lo cual se lo pudiera medir (al devenir en su totalidad). *«El valor total del mundo es invalorable,* en consecuencia el pesimismo filosófico forma parte de las cosas cómicas» (n. 708; 1887-1888).

Cuando Nietzsche dice que el ente en su totalidad «no tiene ningún valor», no quiere dictar un juicio despectivo sobre el mundo. Sólo quiere mantener alejada toda estimación de valor de la totalidad en cuanto sería un desconocimiento de la esencia de la misma. La proposición: el ente en su totalidad no tiene ningún valor es, pensada en el sentido de la metafísica de la voluntad de poder, el rechazo más radical de la creencia de que los «valores» sean algo en sí, por encima del ente en su totalidad y válido para él. Que el ente en su totalidad carezca de valor quiere decir: está fuera de toda valoración, ya que por medio de ésta sólo se haría que el todo y lo incondicionado se volvieran dependientes de partes y condiciones que sólo son lo que son desde el todo. El mundo en devenir es, en cuanto voluntad de poder, lo in-condicionado. Sólo *dentro del devenir:* en referencia a formaciones de poder individuales, sólo puestas por medio de ellas y para ellas, hay condiciones, es decir puntos de vista de la conservación y acrecentamiento de los *quanta* de energía,

sólo allí hay valores. ¿Entonces los valores surgen de la voluntad de poder? Ciertamente, pero pensaríamos de nuevo de modo erróneo si quisiéramos volver a comprender los valores como si fueran algo «al lado de» la voluntad de poder, como si en primer lugar estuviera ésta y, a continuación, instaurara «valores» que pondría en función de acuerdo con las circunstancias. Los valores, en cuanto *condiciones* de conservación y acrecentamiento del poder, sólo son como algo condicionado por lo *único* incondicionado, la voluntad de poder. *Los valores son esencialmente condiciones condicionadas.*

Los valores, sin embargo, evidentemente sólo pueden ser condiciones de la voluntad de poder si ellos mismos tienen carácter de poder y representan por lo tanto *quanta* de poder para el contar con el acrecentamiento de poder desde el ejercicio consciente de la voluntad de poder. Los valores, por lo tanto, en cuanto condiciones del acrecentamiento y la conservación del poder, están referidos esencialmente al hombre. En cuanto puntos de vista, quedan integrados en la perspectiva *humana*. Por eso dice Nietzsche (n. 713; 1888):

> «*Valor* es el mayor *quantum* de poder que el hombre es capaz de incorporar; el hombre: ¡*no* la humanidad! La humanidad es mucho más un medio que un fin. Se trata del tipo: la humanidad es meramente el material experimental, el enorme excedente de lo fallido: un campo de ruinas».

El valor es en cada caso un *quantum* de poder, puesto y medido por la voluntad de poder.

Voluntad de poder y posición de valores son *lo mismo,* en la medida en que la voluntad de poder mira abriéndose a puntos de vista para la conservación y el acrecentamiento. Por eso la posición de valores no se puede retrotraer a la voluntad de poder como si fuera algo diferente de ella. La elucidación de la esencia del valor y de la posición de valores sólo da como resultado una caracterización de la voluntad de poder. La pregunta por el origen del pensamiento del valor y por la esencia del mismo no está de ninguna manera contestada con la demostración de la conexión interna entre la posición de valores y la voluntad de poder. Queda retrotraída a la pregunta por el surgimiento esencial de la voluntad de poder. ¿Por qué es ésta en sí misma instauradora de valores? ¿Por qué con el pensamiento de la voluntad de poder se vuelve también dominante en la

metafísica el pensamiento del valor? ¿Cómo y por qué la metafísica se vuelve metafísica de la voluntad de poder?

La subjetividad en la interpretación nietzscheana de la historia

Para abarcar el alcance de estas preguntas tenemos que reflexionar acerca de qué significa el dominio del pensamiento del valor en la metafísica. Éste conduce, en primer lugar, a que Nietzsche conciba la tarea de la metafísica futura como transvaloración de los valores. El dominio del pensamiento del valor al mismo tiempo da por supuesto, sin más comentario ni fundamentación, como algo obvio, que toda la metafísica anterior, la que precede históricamente a la metafísica de la voluntad de poder, es también, aunque de modo implícito, una metafísica de la voluntad de poder. Nietzsche concibe la totalidad de la filosofía occidental como un pensar en términos de valor y un contar con valores, como instauradora de valores. El ser, la entidad del ente, es interpretada como voluntad de poder. De improviso y como algo evidente para cualquiera, la historia de la metafísica aparece en todos los escritos y notas de Nietzsche a la luz del pensamiento del valor.

Estamos tentados de pasar simplemente por alto este hecho o de catalogar esta interpretación de la historia de la metafísica como la visión historiográfica de la historia de la filosofía que le resultaba más cercana. Estaríamos entonces sólo ante una visión historiográfica junto a otras. Así, en el curso de los siglos XIX y XX la historiografía erudita se ha representado la historia de la filosofía a veces desde el horizonte de la filosofía de Kant o de la filosofía de Hegel, a veces desde el de la Edad Media, aunque con *mayor frecuencia*, por cierto, desde un *horizonte* que, gracias a la mezcla de las más diversas doctrinas filosóficas, aparenta una amplitud y una validez universal por la que todos los enigmas desaparecen de la historia del pensamiento.

Pero el hecho de que Nietzsche interprete la historia de la metafísica desde el horizonte de la voluntad de poder surge de su pensamiento metafísico y no es de ninguna manera un posterior agregado historiográfico de sus propias «opiniones» a las doctrinas de los

pensadores anteriores. Al contrario, la metafísica de la voluntad de poder, en cuanto toma de posición *transvaloradora* respecto de la metafísica habida hasta el momento, determina a ésta de antemano en el sentido de la valoración y del pensamiento del valor. Toda confrontación se mueve sobre la base de la interpretación ya decidida, sustraída a toda discusión. La metafísica de la voluntad de poder no se agota en poner nuevos valores frente a los válidos hasta el momento. Hace que todo lo que haya sido pensado y dicho hasta entonces sobre el ente en cuanto tal en su totalidad aparezca a la luz del pensamiento del valor. En efecto, incluso la esencia de la historia es determinada de modo nuevo por la metafísica de la voluntad de poder, lo que reconocemos por la doctrina nietzscheana del eterno retorno de lo mismo y su íntima conexión con la voluntad de poder. El tipo de historiografía que se da en cada momento es siempre sólo la consecuencia de una determinación esencial de la historia ya establecida.

Por eso Nietzsche habla —como si fuera la cosa más obvia del mundo— de unidad, totalidad, verdad, como «valores supremos». Que éstos sean «valores» no es simplemente una interpretación agregada por Nietzsche ulteriormente. Es el paso primero y decisivo de la «transvaloración» misma. En efecto, si se piensa bien, la transvaloración llevada a cabo por Nietzsche no consiste en que ponga nuevos valores en lugar de los valores supremos válidos hasta el momento, sino en que concibe ya a «ser», «fin» y «verdad» como *valores* y *sólo* como valores. La «trans-valoración» de Nietzsche es en el fondo el repensar en términos de valor todas las determinaciones del ente. En el fragmento n. 12, al «fin», la «unidad», la «totalidad», la «verdad», el «ser», los *llama* también «categorías de la razón». Efectivamente lo *son* para Kant y Fichte, para Schelling y Hegel. También para Aristóteles, y para él en primer lugar, las determinaciones del ente en cuanto tal son categorías, aunque no «categorías de la razón», suponiendo que se comprenda aquí «razón» como esencia de la *subjetividad*, tal como ocurre en Kant y en el idealismo alemán. Así pues, cuando Nietzsche trata de las determinaciones del ente y las comprende como «valores cosmológicos», se está expresando allí la interpretación metafísico-moderna de las determinaciones de ser del ente como categorías de la razón. Pero esa interpretación moderna es transformada a su vez por Nietzsche, de manera tal que ahora las categorías de la razón aparecen como valores supremos. Esta interpretación de las

determinaciones de ser del ente, que surge en la época más reciente y en la última metafísica, es retrotraída a la filosofía griega, ya que toda la historia de la metafísica occidental aparece como historia de las posiciones de valores. Las posiciones metafísicas fundamentales anteriores no llegan a la palabra con la verdad que les es propia. Hablan el lenguaje de la filosofía de la voluntad de poder entendida como posición de valores.

Si consideramos además la prueba de la copertenencia esencial entre posición de valores y voluntad de poder, se muestra que: la interpretación nietzscheana de toda metafísica desde el pensamiento del valor hunde sus raíces en la determinación fundamental del ente en su totalidad como voluntad de poder. Este nombre es la palabra fundamental de la metafísica de Nietzsche. Ni Hegel ni Kant, ni Leibniz ni Descartes, ni el pensamiento medieval ni el helenístico, ni Aristóteles ni Platón, ni Parménides ni Heráclito saben de la voluntad de poder como carácter fundamental del ente. Por consiguiente, cuando Nietzsche ve la metafísica como tal y toda su historia en el círculo visual de la posición de valores, esta historia cae con ello en una perspectiva unilateral y la consideración historiográfica regida por ella se vuelve no verdadera.

¿Pero hay en general algo así como una consideración de la historia que no sea unilateral, una consideración que la abarque por todos sus lados? ¿No tiene cada presente que ver e interpretar el pasado desde *su* círculo visual? ¿No se vuelve «más vivo» su conocimiento historiográfico cuanto más decididamente asume su función directiva el respectivo círculo visual del respectivo presente? El propio Nietzsche, en una de sus obras tempranas, en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*, bajo el título «De la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida», ¿no ha exigido acaso y fundamentado con la mayor insistencia que la historiografía debe servir a la vida, y que sólo puede hacerlo si previamente se libera de la ilusión de una pretendida «objetividad en sí» historiográfica?

Si esto es así, nuestra indicación de que Nietzsche interpreta la historia de la metafísica desde su propio planteamiento como una historia de la posición de valores difícilmente puede servir de objeción y reparo, ya que no hace más que confirmar la autenticidad de su pensar histórico. Podría ser, incluso, que con la interpretación nietzscheana de la metafísica desde el pensamiento del valor se «comprendiera mejor» a la metafísica anterior de lo que ella misma podía

comprenderse, en la medida en que sólo esa interpretación le concedería la palabra para decir lo que había querido pero aún no había podido decir. Si fuera así, la concepción de Nietzsche de las categorías y de las categorías de la razón como valores supremos y, en general, como «valores» no sería una deformación de la realidad histórica sino más bien la liberación de los valores metafísicos anteriores hacia su auténtico contenido creativo o, por lo menos, un enriquecimiento del mismo. Si, además, el fundamento de la concepción nietzscheana de toda metafísica, la interpretación del ente en su totalidad como voluntad de poder, se moviera totalmente en los cauces del pensamiento metafísico anterior y llevara a su acabamiento su pensamiento fundamental, entonces la «imagen de la historia» de Nietzsche estaría en todo aspecto justificada y se mostraría como la única posible y necesaria. Pero en ese caso no habría ya ninguna escapatoria ante la tesis de que la historia del pensar occidental se desarrolla como una desvalorización de los valores supremos y que, de acuerdo con este volverse nulos de los valores y con la caducidad de los fines, es y tiene que volverse «nihilismo».

De estas reflexiones se desprende lo siguiente: la indicación de que Nietzsche proyecta retroactivamente su propia posición metafísica fundamental —voluntad de poder como carácter fundamental del ente, posición de valores, origen de la posición de valores en la voluntad de poder— a la historia anterior de la metafísica no debe utilizarse como una fácil objeción para imputarle una deformación de la imagen de la historia o rechazar la legitimidad del pensamiento del valor. Incluso si tenemos que conceder que la interpretación que hace Nietzsche de la metafísica no coincide con lo que enseña la metafísica anterior, esa concesión necesita previamente de una fundamentación que vaya más allá de la mera prueba historiográfica de la diferencia entre la metafísica de Nietzsche y la anterior.

Hay que mostrar que a la metafísica anterior el pensamiento del valor le era ajeno y tenía que serle ajeno porque aún no podía concebir el ente como voluntad de poder. Al mostrarlo tendremos que descubrir, sin embargo, el origen más profundo del pensamiento del valor, ya que así se elimina la apariencia de que en la metafísica siempre se hubiera pensado en el modo de la posición de valores. Si se mostrara cómo la interpretación del ente como voluntad de poder sólo es *posible* sobre la base de las posiciones metafísicas fundamentales modernas, llegaremos, respecto de la pregunta por el ori-

gen del pensamiento del valor, al importante conocimiento de que Nietzsche no da aún, ni puede dar, ninguna respuesta a esta pregunta por el origen.

La referencia al fragmento n. 12 B, en el que Nietzsche comenta el origen de nuestra creencia en los valores supremos válidos hasta el momento, no nos hace adelantar nada. En efecto, ese comentario supone que las posiciones de valores provienen de la voluntad de poder. Ésta rige para él como el hecho último al que podemos descender. Lo que para Nietzsche rige con certeza se transforma para nosotros en pregunta. En correspondencia con ello, la derivación que hace del pensamiento del valor también nos resulta problemática.

Nietzsche muestra a su manera sólo lo siguiente: los valores son, por su esencia, condiciones de la voluntad de poder que ésta se pone a sí misma para conservarse y acrecentarse, es decir para cumplir con la esencia del poder. Pero ¿la voluntad de poder misma?, ¿dónde surge el proyecto del ente en su totalidad que lo muestra corno voluntad de poder? *Sólo con esta pregunta pensamos en la raíz del origen de la posición de valores dentro de la metafísica.*

Pero si intentamos ahora demostrar que la metafísica anterior a Nietzsche no interpretaba el ente como voluntad de poder y que, por consiguiente, el pensamiento del valor le era extraño, nuestro propósito está sujeto al mismo reparo que se ha aducido frente a la interpretación nietzscheana de la historia. También nosotros tenemos que mirar e interpretar el pensar anterior desde el círculo visual de un pensar, el nuestro. Al igual que Nietzsche, al igual que Hegel, tampoco nosotros podemos salimos de la historia y del «tiempo» y contemplar lo sido en sí, desde una posición absoluta, por así decirlo sin una óptica determinada y por ello necesariamente unilateral. Para nosotros rige lo mismo que para Nietzsche y Hegel, con el agravante de que el círculo visual de nuestro pensamiento quizás ni siquiera alcance la esencialidad y menos aún la grandeza del cuestionamiento de esos pensadores, por lo que nuestra interpretación de la historia, en el mejor de los casos, quedará detrás de las ya alcanzadas.

Con esta reflexión nos acercamos a la esfera de las auténticas decisiones. La pregunta por la verdad de la «imagen de la historia» tiene mayor alcance que la pregunta por la corrección y el cuidado historiográfico en la utilización e interpretación de las fuentes. Aquélla toca la pregunta por la verdad de la posición histórica y de la relación con la historia incluida en ella. Pero si el nihilismo europeo no

es sólo *un* movimiento histórico entre otros, si es *el* movimiento fundamental de nuestra historia, la interpretación del nihilismo y la postura que se adopte frente a él dependen de cómo y desde dónde se determine para nosotros la historicidad de la existencia humana.

La meditación sobre ello puede adoptar diferentes vías. Nosotros elegimos la que nos sugiere la tarea de estas lecciones. Seguiremos el camino de una meditación histórica, antes de desarrollar una «filosofía de la historia»; quizás por ese camino esta última se vuelva por sí misma superflua. El camino que nos vemos obligados a recorrer lleva, independientemente de que conduzca o no a un buen resultado en lo particular, en la dirección de demostrar que, *antes* de Nietzsche, el pensamiento del valor era y tenía que ser extraño a la metafísica, y que, sin embargo, su surgimiento fue preparado *por la metafísica* en la época *anterior* a Nietzsche. En qué medida, sin embargo, al recorrer este camino histórico nos perdemos en algo que ya ha pasado hace mucho o, por el contrario, intentamos concentrarnos en dirección de algo que es aún futuro, no es necesario computarlo ni antes del camino ni después de él, siempre que lo recorramos realmente. De todos modos, con facilidad se nos volverá a cruzar en el camino una y otra vez un obstáculo que proviene de los reparos ya aludidos, convertido hoy en lugares comunes: que toda consideración de la historia está determinada por el presente y referida a él, que por lo tanto es «relativa», por lo tanto nunca «objetiva», por lo tanto siempre «subjetiva», que hay que resignarse a esa subjetividad y que entonces lo mejor es hacer de la necesidad de esta «realidad» una virtud y de la resignación a la subjetividad la superioridad de quien pone todo lo pasado al servicio de su respectivo presente.

Pero para que la historia de la metafísica tal como aún tiene que experimentarse se distinga de modo recto de la concepción de Nietzsche, previamente, sobre la base de lo dicho hasta ahora, tenemos que poner ante los ojos en una forma clara la interpretación nietzscheana de la historia de la metafísica. Hasta ahora sólo sabemos lo siguiente: para Nietzsche las posiciones de valor tienen su fundamento y su necesidad en la voluntad de poder. Por lo tanto, según la opinión de Nietzsche, también una determinada voluntad de poder ha sido determinante para la primera instauración de los valores supremos válidos hasta el momento, es decir para el comienzo de la metafísica. La primera postulación de los valores supremos tiene su peculiaridad en que, según Nietzsche, los valores «fin», «unidad», «verdad»

fueron «proyectados» de manera errónea «en la esencia de las cosas». ¿Cómo se llegó a esa proyección? En el sentido de la interpretación nietzscheana de la historia, esta pregunta reza así: ¿Qué forma de la voluntad de poder operaba aquí?

La interpretación «moral» de la metafísica por parte de Nietzsche

Si la «verdad», es decir lo verdadero y real, es colocado fuera y elevado a un mundo en sí, lo que propiamente es aparece como aquello a lo que debe subordinarse toda vida humana. Lo verdadero es lo en sí debido y deseable. La vida humana sólo es idónea, sólo está determinada por virtudes rectas, si éstas no hacen más que instar a, y poner en condiciones de, realizar y seguir eso deseable y debido, y someterse así a los «ideales».

El hombre que se ajusta a los ideales y aspira a cumplirlos con diligencia es el hombre virtuoso, el hombre idóneo, es decir, el «hombre bueno». En el sentido de Nietzsche, esto significa: el hombre que se quiere a sí mismo como este «hombre bueno» erige por encima de él ideales suprasensibles que le ofrecen algo a lo que puede someterse para, en el cumplimiento de esos ideales, asegurarse a sí mismo una meta de la vida.

La voluntad que quiere este «hombre bueno» es una voluntad de sometimiento a ideales como algo que existe en sí, algo sobre lo cual el hombre no debe tener ya poder alguno. La voluntad que quiere el «hombre bueno» y sus ideales es una voluntad de poder de esos ideales y con ello una voluntad de impotencia del hombre. La voluntad que quiere el hombre bueno es también voluntad de poder, pero bajo la forma de la impotencia de poder del hombre. A esta impotencia de poder del hombre le deben los valores supremos válidos hasta el momento su proyección a lo suprasensible y su elevación a un mundo en sí como único mundo verdadero. La voluntad que quiere el «hombre bueno» y el «bien», entendido en ese sentido, es la voluntad «moral».

Por moral Nietzsche entiende generalmente el sistema de aquellas estimaciones de valor en las que se pone como determinante y deseable un mundo suprasensible. Nietzsche comprende siempre la

«moral» de modo «metafísico», es decir, en atención a que en ella se decide sobre la totalidad del ente. En el platonismo esto sucede por medio de la escisión del ente en dos mundos, el mundo suprasensible de lo ideal, de lo debido, de lo en sí verdadero, y el mundo sensible al que le corresponde esforzarse entender y subordinarse a lo válido en sí que, en cuanto incondicionado, lo condiciona todo. Por eso Nietzsche puede decir (n. 400):

> «En la *historia de la moral* se expresa, pues, una *voluntad de poder*, por la cual unas veces los esclavos y oprimidos, otras los malogrados y los que sufren de sí mismos, otras los mediocres, intentan imponer los juicios de valor más favorables *para ellos*».

En concordancia con esto, dice (n. 356):

> «Modesto, diligente, benévolo, mesurado: ¿lo queréis así al hombre?, ¿al *hombre bueno*? Pues a mi esto no me parece más que el esclavo ideal, el esclavo del futuro».

Y en el n. 358:

> «El *esclavo ideal* (el "hombre bueno"). Quien no puede ponerse a *sí mismo* como "fin" ni, en general, poner fines desde sí mismo, rinde honores, instintivamente, a la moral de la *negación de sí*. Todo lo persuade en favor de ella: su sagacidad, su experiencia, su vanidad. E incluso la fe es una negación de sí».

En lugar de abnegación también podemos decir: renuncia a ponerse uno mismo como el que ordena, es decir impotencia de poder, «abandono de la voluntad de existencia» (n. 11). Pero la impotencia de poder es sólo un «caso especial» de la voluntad de poder, y esto implica: «Los valores supremos válidos hasta el momento son un caso especial de la voluntad de poder» (XVI, 428). La posición de estos valores y su transposición a un mundo en sí suprasensible al que el hombre debe someterse surgen de un «empequeñecimiento del hombre» (n. 898). Toda metafísica que se caracterice por la posición de un mundo suprasensible como mundo verdadero por *sobre* el mundo sensible como mundo aparente surge de la moral. De allí la frase:

«Que la verdad sea de más valor que la apariencia no es más que un prejuicio moral» *(Más allá del bien y del mal,* 34;VII, 55).

En el mismo escrito, Nietzsche determina así la esencia de la moral:

«La moral, pues, entendida como doctrina de las relaciones de dominio bajo las que se origina el fenómeno "vida"» (*ib.*, 19; VII, 31).

Y en *La voluntad de poder* (n. 256):

«Entiendo por "moral" un sistema de estimaciones de valor que linda con las condiciones de vida de un ser».

Aquí Nietzsche sigue comprendiendo la moral de modo «metafísico», en referencia al ente en su totalidad y a la posibilidad de la vida en general, y no de modo «ético», en relación con el «modo de vivir», pero no piensa ya en *la* «moral» que condiciona el platonismo. Así pues, incluso en el significado metafísico, hay «moral» y «moral» para Nietzsche. Por un lado, en el sentido más amplio, significa *todo* sistema de estimaciones y relaciones de valor; aquí se la entiende de manera tan amplia que incluso pueden llamarse «morales» las nuevas posiciones de valor, simplemente porque ponen las condiciones de la vida. Por otro, en cambio, y por lo general, moral designa para Nietzsche el sistema de *aquellas* estimaciones de valor que incluye en sí la postulación de valores supremos incondicionados en el sentido del platonismo y del cristianismo. La moral es la moral del «hombre bueno», que vive de y en la oposición con el «mal», y no «más allá del bien y del mal». En la medida en que su metafísica está «más allá del bien y del mal» y en que previamente trata de constituir y de ocupar este lugar como posición fundamental, Nietzsche puede designarse a sí mismo como «inmoralista».

Este título no quiere decir de ninguna manera que su pensamiento y su orientación sean inmorales en el sentido de que tomen posición *en contra* del «bien» y a favor del «mal». «Sin moral» significa: más allá del bien y del mal. Y esto, nuevamente, no quiere decir fuera de toda legalidad y de todo orden, sino dentro de la necesidad que surge de una *nueva* posición de un orden diferente frente al caos.

La moral del «hombre bueno» es el origen de los valores válidos hasta el momento. El hombre bueno pone estos valores como

incondicionados. Son así las condiciones de su «vida» que, en cuanto impotente para el poder, exige para sí la posibilidad de poder mirar a lo alto hacia un mundo suprasensible. Desde aquí comprendemos también qué quiere decir Nietzsche en la sección final del fragmento n. 12 con la «*ingenuidad hiperbólica*» de los hombres.

El «hombre bueno» de la «moral» es, pensado metafísicamente, aquel hombre que nada sabe del origen de los valores a los que se subordina como ideales incondicionados. Este *no saber* acerca del origen de los valores mantiene por lo tanto al hombre alejado de toda reflexión *explícita* sobre la proveniencia de los valores: o sea, sobre el hecho de que son condiciones de sí misma puestas por la propia voluntad de poder. La «ingenuidad» es equivalente a la «inocencia psicológica»; de acuerdo con lo dicho antes, esto significa: ignorar cualquier cómputo del ente, y por lo tanto de la vida y sus condiciones, respecto de la voluntad de poder. Puesto que, de este modo, al hombre psicológicamente inocente («ingenuo») le permanece oculto que los valores provienen de la estimación que hace de ellos el hombre en términos de poder, este hombre *ingenuo* toma a los valores (fin, unidad, totalidad, verdad) como si le llegaran de algún lado, como si descendieran del cielo y estuvieran en sí por encima de él como algo ante lo que simplemente tendría que inclinarse. La ingenuidad, en cuanto desconocimiento del origen de los valores en la voluntad de poder humana, es, por lo tanto, «hiperbólica» (de ὑπερ-βάλλειν). El «hombre bueno», sin saberlo, arroja los valores más allá de sí y hace que se arroguen ser algo en sí. Lo que está condicionado únicamente por el hombre lo considera, al revés, como lo incondicionado que plantea exigencias al hombre. Por eso Nietzsche concluye su recálculo del origen de la creencia en los valores supremos y en las categorías de la razón, y con él todo el fragmento n. 12, con la afirmación:

> «Sigue siendo la *ingenuidad hiperbólica* del hombre lo que le hace ponerse a sí mismo como sentido y medida del valor de las cosas.»

A pesar del comentario que acaba de realizarse de la expresión «ingenuidad hiperbólica», aún subsiste el peligro de que esta importante afirmación final del fragmento n. 12 sea profundamente mal comprendida. Ella encierra el resumen muy comprimido, y por ello

fácilmente equívoco, de un importante pensamiento. Efectivamente, apelando a la afirmación de Nietzsche se podría sugerir que éste, de acuerdo con el tenor literal de la misma, dice lo contrario de lo que *nosotros* hemos dilucidado como *esencia* de la ingenuidad hiperbólica. Si la ingenuidad consiste en no saber que el origen de los valores está en que son puestos por los propios hombres en términos de poder, ¿cómo puede ser una «ingenuidad hiperbólica» «ponerse a sí mismo como sentido y medida del valor de las cosas»? Esto último es algo totalmente diferente de la ingenuidad. Es la suma consciencia del hombre que se apoya sobre sí mismo, es explícita voluntad de poder y de ningún modo impotencia de poder. Si tuviéramos que comprender la afirmación de ese modo, Nietzsche estaría diciendo: la «ingenuidad hiperbólica» consiste en *no* ser en absoluto ingenuo. No podemos atribuirle tamaña insensatez. ¿Qué dice entonces la afirmación? De acuerdo con la determinación que hace Nietzsche de la esencia de los valores, incluso aquellos que se ponen desconociendo el origen de los valores tienen que surgir de las posiciones humanas, es decir, de modo tal que el hombre se ponga a sí mismo como sentido y medida del valor: la ingenuidad no consiste en que el hombre ponga los valores y actúe como sentido y medida del valor. El hombre es ingenuo en la medida en que pone los valores como la «esencia de las cosas» que recae sobre él, sin saber que es él que las pone y que lo que las pone es una voluntad de poder.

El hombre permanece en la ingenuidad hasta tanto no tome en serio el saber de que sólo él es quien pone los valores, de que los valores sólo pueden ser condiciones, condicionadas por él, de la conservación, aseguramiento y acrecentamiento de su vida. Si se la lee superficialmente, la afirmación lleva a la opinión de que —contraponiéndose al proceder de la posición de valores ingenua, que traslada a las cosas mismas los valores humanos de cada caso y humaniza así todo ente— Nietzsche exigiría una experiencia y una determinación del ente en las que se evitara toda humanización. Pero precisamente esta interpretación de la afirmación sería errónea, puesto que la falta de la ingenuidad no está en la humanización de las cosas sino en que la humanización no es llevada a cabo *conscientemente*. La ingenuidad es en sí misma una falta de voluntad de poder, ya que se le escapa el conocimiento de que la posición del mundo a imagen del hombre y por parte del hombre es el único modo verdadero de interpretar el mundo y, por lo tanto, aquél hacia el que finalmente

tiene que ir la metafísica de modo decidido y sin prevenciones. Los valores supremos válidos hasta el momento han podido alcanzar su rango y validez porque el hombre se puso a sí mismo como sentido y medida del valor de las cosas, pero no lo hizo de modo consciente sino que, en lugar de ello, se quedó en la opinión de que lo puesto por él era un regalo de las cosas que éstas le brindaban por sí mismas. En la posición ingenua de valores impera esencialmente, como en toda posición de valores, la voluntad de poder. Pero la voluntad de poder es aquí aún impotencia de poder. El poder todavía no ejerce aquí el poder como algo expresamente sabido y que se tiene a sí mismo en su poder.

El hecho de que al poner los valores supremos se transpongan a las cosas posiciones humanas es para Nietzsche legítimo. Pero la humanización del ente es aún inocente y por lo tanto no incondicionada. Puesto que *en un primer momento* el auténtico origen, es decir el origen relativo al poder, de los valores supremos válidos hasta el momento queda oculto, pero sin embargo, con el despertar y desarrollarse de la autoconciencia del hombre, no puede quedar constantemente oculto, resulta que, con el creciente conocimiento del origen de los valores, tiene que caducar la creencia en ellos. Pero el conocimiento del origen de los valores, de la posición humana de los valores y de la humanización de las cosas no puede detenerse en que, después del desvelamiento de tal origen y de la caducidad de los valores, el mundo aparezca como carente de valor. De este modo faltaría todo «valor» y por lo tanto las condiciones de la vida, con lo que ésta no podría *ser*. Lo que tiene que suceder, sin embargo, ante la aparente carencia de valor del mundo, aquello en que tiene que consistir la transvaloración de los valores válidos hasta el momento, ya está decidido y prefigurado por el conocimiento del origen de los valores. Nietzsche ha condensado la nueva tarea en una nota que data de 1888 y que nos muestra la oposición más extrema a la ingenuidad hiperbólica. Dice así:

> «Toda la belleza y toda la sublimidad que le hemos prestado a las cosas reales e imaginadas quiero reivindicarla como propiedad y producto del hombre: como su más bella apología. El hombre como poeta, como pensador, como Dios, como amor, como poder: ¡oh, la real generosidad con la que ha obsequiado a las cosas, para él *empobrecerse y* **sentir*se*** miserable! Éste ha sido hasta

ahora su mayor desprendimiento, que admirara y adorara y supiera ocultarse que era *él* quien había creado eso que admiraba» (*La voluntad de poder*, XV, 241).

Lo que se expresa en esta nota es suficientemente claro. El hombre no debe dar ni prestar más, ni mucho menos someterse como algo extraño a lo que sólo él ha donado, como si fuera algo de lo que tuviera necesidad el mísero hombre; en lugar de ello, tiene que reclamar todo para sí como algo suyo, lo que sólo puede hacer si de antemano, en vez de saberse como un miserable y un esclavo ante el ente en su totalidad, se erige y se instituye a sí mismo como incondicionado dominador. Pero esto significa que él mismo es incondicionada voluntad de poder, que se sabe a sí mismo como señor de este dominio y, sabiéndolo, se decide a cada ejercicio de poder, es decir al constante acrecentamiento del poder. La voluntad de poder es el *«principio de una nueva posición de valores»*. La voluntad de poder no es sólo el modo en que y el medio por el cual tiene lugar la posición de valores, la voluntad de poder es, en cuanto esencia del poder, el único valor fundamental de acuerdo con el cual estimar que algo debe tener valor o no puede pretender tenerlo. «Todo suceder, todo movimiento, todo devenir como una comprobación de grados y relaciones de fuerza, como una *lucha* ...» (n. 552; primavera-otoño de 1887). Lo que en esta lucha sucumbe, por sucumbir, no está legitimado y no es verdadero. Lo que en esta lucha se mantiene en alto, por vencer, está en lo justo y es verdadero.

Aquello por lo que se lucha, si se lo piensa y desea como una meta de contenido determinado, es siempre de importancia subordinada. Todas las metas y las consignas de lucha no son nunca más que medios de lucha. Aquello por lo que se lucha está de antemano decidido: es el poder mismo, que no necesita ninguna meta. Carece de meta, del mismo modo que la totalidad del ente carece de valor. Esta carencia de meta forma parte de la esencia metafísica del poder. Si puede hablarse aquí de meta, esta «meta» es la carencia de meta de la dominación incondicionada del hombre sobre la tierra. El hombre que corresponde a este dominio es el super-hombre. Se le suele reprochar con frecuencia a Nietzsche que su imagen del superhombre es indeterminada, que esta figura del hombre es inaprensible. Se llega a estos juicios sólo porque no se comprende que la esencia del super-hombre consiste en «superar» el hombre tal como es hasta el

momento. Éste necesita y busca aún «sobre» sí ideales y cosas deseables. El superhombre, en cambio, no precisa ya ese «sobre» y ese «más allá», porque quiere únicamente al hombre mismo, y lo quiere no en cualquier respecto particular sino absolutamente, como señor de la ejecución incondicionada del poder con los medios de esta tierra exhaustivamente explotados. En la esencia de este ser hombre está ínsito que toda meta con un contenido particular, toda determinación de ese tipo, es inesencial y sólo un medio ocasional. La incondicionada determinación del pensamiento nietzscheano del superhombre radica precisamente en que Nietzsche ha reconocido, aunque no lo ha expresado de este modo, la esencial carencia de determinación del poder incondicionado. El poder incondicionado es el puro sobrepotenciar como tal, el incondicionado sobrepasar, estar encima y poder ordenar, lo único y lo más elevado.

Las inadecuadas exposiciones que se han hecho de la doctrina nietzscheana del superhombre tienen siempre su única razón en que hasta ahora no se ha sido capaz de tomar en serio como metafísica a la filosofía de la voluntad de poder y de comprender las doctrinas del nihilismo, del superhombre y, sobre todo, del *eterno retomo de lo mismo* de modo *metafísico* como componentes esenciales necesarios, es decir, de pensarlas desde la historia y la esencia de la metafísica occidental.

Esta nota de Nietzsche (XV, 241) es una de las más claras y, en su tipo, de las más bellas. Nietzsche habla aquí desde la claridad meridiana del gran temple de ánimo por el que el hombre moderno está determinado a ser el centro incondicionado y la medida única del ente en su totalidad. En el libro postumo del que disponemos *(La voluntad de poder)*, el fragmento se encuentra colocado, sin embargo, en un lugar inadmisible y, además, se lo ha dejado fuera de la numeración correlativa, por lo que resulta difícil de encontrar. Está como prólogo al primer capítulo («Crítica de la religión») del libro segundo («Crítica de los valores supremos hasta el momento»). La colocación de este fragmento en el sitio citado demuestra quizá del modo más claro toda la cuestionabilidad del libro *La voluntad de poder*. El fragmento citado atraviesa con pasos simples y seguros la posición metafísica fundamental de Nietzsche y por ello, si habría de servir de prólogo, se lo tendría que haber puesto al comienzo de toda la obra capital.

Por qué citamos esta nota precisamente ahora, se verá apenas hayamos aclarado nuevamente la marcha de nuestro preguntar. Se trata,

frente a lo que Nietzsche deja ver como historia de la metafísica, de lanzar una mirada *más originaría* hacia ella. Con este propósito tenía que aclararse mejor, en primer lugar, la exposición y la concepción nietzscheana de la metafísica. Es una concepción «moral». «Moral» quiere decir aquí: sistema de las estimaciones de valor. Toda interpretación del mundo, ya sea ingenua o llevada a cabo por medio del cálculo, es una posición de valores y con ello un formar y configurar el mundo a imagen del hombre. Sobre todo *la* posición de valores que se toma en serio el conocimiento del origen humano de los valores y lleva a su acabamiento el nihilismo tiene que comprender y querer expresamente al hombre como legislador. Tiene que buscar lo verdadero y real en la *incondicionada humanización* de todo ente.

Metafísica es antropomorfismo: configurar y ver el mundo a la imagen del hombre. Por lo tanto, en la metafísica, tal como Nietzsche la interpreta y sobre todo tal como la exige en cuanto filosofía futura, la *relación del hombre con el ente en su totalidad* resulta decisiva. De este modo nos encontramos con un contexto que casi nos viene impuesto por la metafísica de la voluntad de poder; en efecto, esta metafísica, a la que pertenece la doctrina del superhombre, empuja al hombre, como ninguna metafísica anterior, al papel de medida única e incondicionada de todas las cosas.

Metafísica y antropomorfismo

Ya la primera manifestación de conjunto que hace Nietzsche sobre su doctrina de la voluntad de poder en la obra *Más allá del bien y del mal* (1886) muestra el papel de medida de la autoexperiencia humana así como la preeminencia del darse a sí del hombre en toda interpretación del mundo:

> «En el supuesto de que no hay ninguna otra cosa "dada" como real más que nuestro mundo de los apetitos y las pasiones, que no podemos ni ascender ni descender a ninguna otra "realidad" más que precisamente a la realidad de nuestras pulsiones —ya que el pensar sólo es la relación de estas pulsiones entre sí—: ¿no está permitido entonces hacer la prueba y plantear la

pregunta de si esto "dado" no basta para comprender a partir de cosas similares también el llamado mundo mecánico (o "material")?» (VII, n. 36).

Nietzsche emprende este intento en su metafísica de la voluntad de poder. Si al mundo material, sin vida, lo piensa ya desde el hombre y de acuerdo con pulsiones humanas, con mayor razón interpretará de modo «humano» el mundo viviente e histórico. Comenzamos a presentir de qué modo decisivo el *pensamiento del valor*, en cuanto cómputo de todo ente de acuerdo con el valor básico de la voluntad de poder, tiene ya como fundamento esencial *lo siguiente*: que se interprete en general el ente en cuanto tal *según* el ser del hombre, y no sólo que dicha interpretación sea llevada a cabo «por medio» del hombre.

Por eso, apartaremos ahora provisoriamente nuestra mirada del pensamiento del valor y reflexionaremos sobre la relación del hombre con el ente en cuanto tal en su totalidad, sobre el modo en que ha sido determinada esa relación en la historia de la metafísica. Llegamos así a una esfera de preguntas que, si bien nos resultan sugeridas por la metafísica propia de Nietzsche y por su interpretación de la metafísica anterior, al mismo tiempo remiten, sin embargo, a ámbitos más originarios. Éstos también le son conocidos a la metafísica precedente. Suena así casi como un lugar común si aludimos, por ejemplo, a que la metafísica de la época moderna se caracteriza por el papel especial que desempeña en ella el «sujeto» humano y la apelación a la subjetividad del hombre.

En el comienzo de la filosofía moderna se encuentra la tesis de Descartes: *ego cogito, ergo sum*, «pienso, luego existo». Toda conciencia de las cosas y del ente en su totalidad es reconducida a la autoconciencia del sujeto humano como fundamento inquebrantable de toda certeza. En la época subsiguiente la realidad de lo real se determina como objetividad, como aquello que es comprendido *por medio* del sujeto *y para* él como lo que está arrojado y mantenido enfrente de él. La realidad de lo real es el ser representado *por medio* del sujeto representante y *para* éste. La doctrina nietzscheana que convierte todo lo que es y tal como es en «propiedad y producto del hombre» no hace más que llevar a cabo el despliegue extremo de la doctrina de Descartes por la que toda verdad se funda retrocediendo a la certeza de sí del sujeto humano. Más aún, si recordamos que ya en la filosofía griega

anterior a Platón un pensador, Protágoras, enseñó que el hombre era la medida de todas las cosas, parece en efecto que toda la metafísica, no sólo la moderna, está construida sobre el papel determinante del hombre dentro del ente en su totalidad.

Así hay, hoy en día, una concepción conocida por todos, la concepción «antropológica», que exige que se interprete el mundo a la imagen del hombre y que se suplante la metafísica por la «antropología». En todo ello ya se ha tomado una particular decisión acerca de la relación del hombre con el ente en cuanto tal.

¿Qué ocurre con la metafísica y su historia respecto de esta relación? Si la metafísica es la verdad sobre el ente en su totalidad, ciertamente el hombre también formará parte del ente en su totalidad. Incluso habrá que admitir que el hombre asume un papel especial en la metafísica en la medida en que es quien busca, desarrolla, fundamenta y conserva el conocimiento metafísico, quien lo transmite, y también lo deforma. Esto, sin embargo, no da de ninguna manera derecho a considerar al hombre la medida de todas las cosas, a distinguirlo como el centro de todo el ente y a ponerlo como señor del mismo. Podría opinarse que la sentencia del pensador griego Protágoras acerca del hombre como medida de todas las cosas, la doctrina de Descartes del hombre como «sujeto» de toda objetividad y el pensamiento de Nietzsche del hombre como «productor y propietario» de todo el ente son quizás sólo exageraciones y casos extremos de determinadas posiciones metafísicas, y no algo que tenga el carácter mesurado y equilibrado de un saber auténtico. De acuerdo con ello, estos casos excepcionales no deberían convertirse en la regla de acuerdo con la cual se ha de determinar la esencia de la metafísica y de su historia.

Esta opinión podría admitir también que las tres doctrinas, provenientes de la época griega, del comienzo de la modernidad y de nuestro presente respectivamente, señalarían de una manera confusa el hecho de que en épocas totalmente diferentes y en diversas situaciones históricas siempre vuelve a surgir, y cada vez con más fuerza, la doctrina según la cual todo ente es lo que es sólo sobre la base de una humanización por parte del hombre. Esta opinión podría por último preguntarse: ¿por qué la metafísica no ha de afirmar por fin sin reparos el incondicionado papel de dominador del hombre, hacer de él el principio definitivo de toda interpretación del mundo y poner un fin a todas las recaídas en ingenuas visiones del mundo? Si

esto ocurre con razón y en el sentido de toda metafísica, el «antropomorfismo» de Nietzsche no hace más que expresar sin tapujos, como verdad, lo que en la historia de la metafísica ya ha sido pensado y exigido en épocas tempranas, y posteriormente de modo recurrente, como principio de todo pensar.

Para ganar, frente a esta opinión, una visión más libre de la esencia de la metafísica y de su historia, es aconsejable en primer lugar pensar a fondo las doctrinas de Protágoras y de Descartes en sus rasgos fundamentales. Al hacerlo tenemos necesariamente que pasar revista a aquella esfera de preguntas que nos acerca de modo más originario la esencia de la metafísica en cuanto verdad sobre el ente en su totalidad y nos permite reconocer en qué sentido la pregunta «¿qué es el ente en cuanto tal y en su totalidad»? es la pregunta conductora de toda metafísica. Ya el título de la obra capital de Descartes muestra de qué se trata: *Meditationes de prima philosophia* (1641), «Meditaciones sobre la filosofía primera». La expresión «filosofía primera» procede de Aristóteles y designa aquello que constituye en primer lugar y de manera propia la tarea de lo que recibe el nombre de filosofía. La πρώτη φιλοσοφία trata la pregunta primera por su rango y que domina a todas las otras: qué es el ente, en cuanto que es un ente. Así, el águila, por ejemplo, en cuanto que es un pájaro, es decir, un ser viviente, es decir algo presente desde sí mismo. ¿Qué distingue al ente en cuanto ente?

Sin embargo, parece que entretanto, con el cristianismo, se ha respondido definitivamente a la pregunta acerca de qué es el ente y eliminado así la pregunta misma, y todo esto desde un lugar que es esencialmente superior al opinar y al errar contingentes del hombre. La revelación bíblica, que según ella misma lo indica se apoya en la inspiración divina, enseña que el ente ha sido creado por el Dios creador personal y es conservado y dirigido por él. Gracias a la verdad revelada, proclamada como absolutamente vinculante por la doctrina de la Iglesia, aquella pregunta —qué es el ente— se ha vuelto superflua. El ser del ente consiste en su ser creado por Dios (*omne ens est ens creatum*). Si el conocimiento humano quiere experimentar la verdad sobre el ente sólo le queda, como único camino confiable, recoger y conservar fervientemente la doctrina de la revelación y su tradición por parte de los doctores de la Iglesia. La auténtica verdad es transmitida sólo por la *doctrina* de los *doctores*. La verdad tiene el carácter esencial de «doctrina». El mundo medieval y su

historia están construidos sobre esta *doctrina*. La única forma adecuada en la que puede expresarse de modo completo el conocimiento en cuanto *doctrina* es la «*summa*», la reunión de escritos doctrinales en los que la totalidad del contenido doctrinal transmitido y las diferentes opiniones doctrinales son examinadas, empleadas o rechazadas en función de su concordancia con la doctrina eclesiástica.

Los que tratan de este modo acerca de qué es el ente en su totalidad son «teólogos». Su «filosofía» sólo tiene de filosofía el nombre, porque una «filosofía cristiana» es un contrasentido aún mayor que la idea de un círculo cuadrado. El cuadrado y el círculo todavía concuerdan en que son figuras espaciales, mientras que la fe cristiana y la filosofía son abismalmente diferentes. Incluso si quisiera decirse que en ambos casos se enseña la verdad, lo que quiere decir verdad es totalmente diferente. El hecho de que los teólogos medievales a su manera, es decir cambiándoles el sentido, estudiaran a Platón y a Aristóteles es equivalente a la utilización de la metafísica de Hegel por parte de Karl Marx para su cosmovisión política. Pero bien mirado, la *doctrina christiana* no quiere transmitir un saber sobre el ente, sobre lo que éste es, sino que su verdad es por completo una verdad de salvación. Se trata del aseguramiento de la salvación de las almas inmortales individuales. Todos los conocimientos están referidos al orden de la salvación y están al servicio del aseguramiento y la promoción de la misma. Toda historia se convierte en historia de la salvación: creación, pecado original, redención, juicio final. Así también queda establecido de qué único modo (es decir con qué único método) tiene que determinarse y transmitirse lo que es digno de saberse. A la *doctrina* le corresponde la *schola* (la instrucción); por eso los doctores de la doctrina de la fe y la salvación son «escolásticos».

Lo nuevo de la época moderna respecto de la medieval, cristiana, consiste en que el hombre se dispone a conseguir, desde sí mismo y con su propia capacidad, la certeza y la seguridad de su ser hombre en medio del ente en su totalidad. Se asume el pensamiento esencialmente cristiano de la certeza de la salvación, pero la «salvación» no es ya la bienaventuranza eterna del más allá; el camino que conduce a ella no es la negación de sí. Se busca lo salvífico y saludable exclusivamente en el libre autodespliegue de todas las capacidades creativas del hombre. Por eso surge la pregunta de *cómo* puede conquistarse y fundamentarse una certeza acerca del ser hombre y del mundo que es buscada por el hombre mismo para su vida aquí.

Mientras que en el mundo medieval el camino de salvación y el modo de transmisión de la verdad *(doctrina)* estaban precisamente fijados, ahora se vuelve decisiva la *búsqueda* de nuevos caminos.

Pasa a un primer plano la pregunta por el «método», es decir la pregunta por el *«camino a tomar»*, la pregunta acerca de cómo conquistar y fundamentar una seguridad fijada por el hombre mismo. No hay que comprender aquí «método» en sentido «metodológico», como modo de exploración e investigación, sino en sentido metafísico, como camino hacia una determinación esencial de la verdad que sea fundamentable exclusivamente por medio de las facultades del hombre.

Por eso la pregunta de la filosofía no puede ser ya simplemente: ¿qué es el ente? En el contexto de la liberación del hombre de los vínculos de la doctrina de la revelación y de la Iglesia, la pregunta de la filosofía primera reza: ¿de qué manera llega el hombre, desde sí y para sí, a una verdad inquebrantable, y cuál es esta verdad? Descartes pregunta por primera vez de este modo en una forma clara y decidida. Su respuesta es: *ego cogito, ergo sum*, «pienso, luego existo». Tampoco es casual que los títulos de las obras filosóficas principales de Descartes remitan a la preeminencia del método: *Discours de la méthode*; *Regulae ad directionem ingenii*; *Meditationes de prima philosophia* (no simplemente *«Prima philosophia»*); *Les principes de la philosophie* (*Principia philosophiae*).

En la proposición de Descartes, que más adelante comentaremos con más precisión, en el *ego cogito, ergo sum*, se expresa de modo general una preeminencia del yo humano y con ella una nueva postura del hombre. Éste no asume simplemente una doctrina como artículo de fe, pero tampoco adquiere él mismo meramente por cualquier vía un conocimiento del mundo. Lo que aparece es otra cosa: el hombre sabe con certeza incondicionada que él es el ente cuyo ser posee mayor certeza. El hombre se convierte en el fundamento y la medida, puestos por él mismo, de toda certeza y verdad. Si llegamos por el momento sólo hasta este punto en la reflexión sobre la proposición de Descartes, nos vendrá inmediatamente a la memoria la sentencia de Protágoras, el sofista griego de la época de Platón. De acuerdo con esa sentencia, el hombre es la medida de todas las cosas. Siempre se pone la proposición de Descartes junto con la sentencia de Protágoras y se ve en ésta, así como en la sofística griega en general, una anticipación de la metafísica moderna de Descartes; en efecto, en ambos casos se expresa de manera casi palpable la preeminencia del hombre.

En esa forma general, la comprobación es justa. Sin embargo, la sentencia de Protágoras dice algo que es muy diferente del contenido de la proposición cartesiana. Sólo la diferencia entre ambas nos permitirá dirigir una mirada hacia lo *mismo* que ellas dicen. Este mismo es el suelo sólo desde el cual comprenderemos suficientemente la doctrina nietzscheana del hombre como legislador del mundo y reconoceremos el origen de la metafísica de la voluntad de poder y del pensamiento del valor incluido en ella. [Sobre lo que sigue, cfr. *Holzwege*, pág. 94 ss.]

La frase de Protágoras

La frase de Protágoras (según el texto transmitido por Sexto Empírico) reza así: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μεν ὄντων ὡς εστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (cfr. Platón, Teeteto, 152).

Según la traducción corriente, esto significa:

«Medida de todas las cosas es el hombre, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son». Se podría creer que está hablando Descartes. La frase muestra, en efecto, con suficiente claridad el «subjetivismo» muchas veces señalado de la sofistica griega. Para no ser llevados a confusión en la interpretación de esta sentencia por la irrupción de pensamientos modernos, intentaremos en primer lugar una traducción que sea más adecuada al pensamiento griego. La «traducción» contiene ya, por supuesto, la interpretación.

> «De todas las "cosas" (de aquellas que el hombre tiene en utilización y en uso y, por lo tanto, continuamente a su alrededor: χρήματα, χρῆσθαι) es el (respectivo) hombre la medida, de las presentes de que presencien tal como presencian, de aquellas, en cambio, a las que les es rehusado presenciar, de que no presencien.»

Se habla aquí del ente y de su ser. Se alude al ente que presencia desde sí en el entorno del hombre. Pero ¿quién es allí «el» hombre? ¿Qué quiere

* GA 5, pág. 101 ss. trad. cit.: pág. 100 ss. *(N. del T.)*

decir aquí ἄνθρωπος? A esta pregunta nos responde Platón, que en el pasaje en el que comenta la fiase le hace preguntar a Sócrates (con el sentido de una pregunta retórica): οὐκοῦν ουτω πως λέγει, ὡς ola μὲν εκαστα ἐμοι φαίνεται τοιαῦτα μέν εστιν ἐμοί, ola δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοι·ἄνθρωπός δέ συ τε καγω; «¿No lo comprende (Protágoras) de cierto modo *así:* tal como algo se me muestra en cada caso, de ese aspecto es para mí; tal como se aparece a ti, así es a su vez para ti? ¿Pero hombre eres tanto tú como yo?» Por lo tanto, «el hombre» es aquí el «respectivo» hombre (yo y tú y él y ella); cualquiera puede decir «yo»; el respectivo hombre es el respectivo «yo». Pero con esto se atestigua entonces de antemano —casi hasta en las palabras mismas— que se trata del hombre comprendido «yoicamente», que el ente en cuanto tal se determina de acuerdo con la medida proporcionada por el hombre así definido, que por consiguiente tanto aquí como allí, en Protágoras y en Descartes, la verdad sobre el ente tiene la misma esencia, considerada y medida por medio del «ego».

Y sin embargo sucumbiríamos a una fatal equivocación si supusiéramos que las posiciones metafísicas fundamentales son del mismo tipo basándonos en una cierta igualdad de las palabras y los conceptos utilizados, los contenidos de los cuales, para la usual comparación historiográfica de opiniones doctrinales ya dadas, quedan confundidos y aplanados en la indeterminación de conceptos «filosóficos» de la máxima generalidad.

Pero puesto que nuestro camino nos ha conducido a plantear de modo fundamental la pregunta por la relación del hombre con el ente en cuanto tal en su totalidad y por el papel del hombre en esa relación, para distinguir rectamente la sentencia de Protágoras de la frase de Descartes tenemos que delimitar los respectos adecuados. Los respectos de acuerdo con los cuales tenemos que distinguir sólo pueden ser aquellos por los que se determina la esencia de una posición metafísica fundamental. Resaltaremos cuatro factores. Una posición metafísica fundamental se determina:

1) por el modo en el que el hombre en cuanto hombre es él *mismo* y se sabe así a sí mismo;

2) por el proyecto del ente en dirección al ser;

3) por la delimitación de la esencia de la verdad del ente;

4) por el modo en que el hombre en cada caso toma y da la «medida» para la verdad del ente.

Por qué y hasta qué punto la mismidad del hombre, el concepto de ser, la esencia de la verdad y el modo en que se da la medida deter-

minan de antemano una posición metafísica fundamental, sostienen a la metafísica en cuanto tal y la convierten en la estructura del ente mismo, todo esto no puede ya preguntarse desde la metafísica y por intermedio de la metafísica. Ninguno de los cuatro momentos esenciales de una posición metafísica fundamental que se acaban de citar puede ser comprendido separado de los demás, cada uno caracteriza ya, en un respecto, la totalidad de una posición metafísica fundamental.

La frase de Protágoras dice inequívocamente que «todo» ente está referido al hombre en cuanto ἐγώ (yo) y que el hombre es la medida del ser del ente. ¿Pero de qué tipo es esta referencia del ente al «yo», suponiendo que para entender la sentencia pensemos de modo *griego* y no introduzcamos en ella inadvertidamente representaciones del hombre como «sujeto»? El hombre percibe lo presente en el entorno de su percibir. Este presente se mantiene en cuanto tal y de antemano en un ámbito de accesibilidad, ya que este ámbito es un ámbito de desocultamiento. La percepción de lo presente se funda en el permanecer de éste en el interior del ámbito del desocultamiento.

Nosotros, hombres de hoy, y algunas generaciones antes de nosotros, hace tiempo que hemos olvidado este ámbito del desocultamiento del ente y sin embargo recurrimos constantemente a él. Opinamos que un ente se vuelve accesible por el hecho de que un yo, en cuanto sujeto, representa un objeto. ¡Como si para ello no tuviera que imperar previamente una dimensión abierta, dentro de cuya apertura pueda volverse accesible algo *como* objeto *para* un sujeto y pueda la accesibilidad misma ser recorrida como algo experimentable! Los griegos, en cambio, aunque de modo suficientemente indeterminado, sabían de este desocultamiento, entrando en el cual el ente presencia y que de cierto modo lleva a éste consigo. A pesar de todo lo que se ha acumulado desde entonces entre los griegos y nosotros en cuanto a interpretación metafísica del ente, podemos recordar este ámbito de desocultamiento y experimentarlo como aquello en lo que reside nuestro ser hombre. Es posible atender de modo suficiente al desocultamiento sin que volvamos a ser y pensar de modo griego. Por demorarse en el ámbito de lo desoculto el hombre pertenece a un entorno fijo formado por lo que le es presente. Por la pertenencia a este entorno se asume al mismo tiempo un límite frente a lo no presente. Aquí, por lo tanto, el sí mismo del hombre queda determinado como el respectivo «yo» por la *limitación* a lo desoculto que lo rodea. La limitada pertenencia al entorno de lo desoculto contribuye a constituir el

ser sí mismo del hombre. El hombre se convierte en ἐγώ por la limitación, y no por un volverse ilimitado en el modo de que el yo que se representa a sí mismo se eleve previamente a medida y centro de todo el ente. «Yo» es para los griegos el nombre para *el* hombre que *se* inserta en esta limitación y de ese modo, cabe sí, es *él* mismo.

El hombre que está en la relación fundamental con el ente experimentada de modo griego es μέτρον, medida, en cuanto deja que la mesura que se atiene al entorno de lo desoculto, limitado para el respectivo sí mismo, se convierta en rasgo fundamental de su esencia. Esto encierra, al mismo tiempo, el reconocimiento de un desocultamiento del ente y la admisión de una indecidibilidad acerca de la presencia y la ausencia, acerca del aspecto del ente en general. Por eso dice Protágoras (Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Protágoras, B 4): περὶ μὲν θεῶν οὐκ εχω εἰδέναι, οὔθ' ως εἰσίν, οὔθ' ως οὐκ εἰσὶν οὔθ ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν. «Acerca de los dioses no estoy en condiciones de saber algo (esto quiere decir, en griego: de recibir en la «visión» algo desoculto), ni de que son ni de que no son, ni de cómo son en cuanto a su aspecto»; πολλὰ yáp τὰ κωλύοντα εἰδέναι η τ' ἀδηλότης Ka! βραχὺς ὤν ó βίος τοῦ ἀνθρώπου, «pues es múltiple lo que impide percibir el ente como tal; tanto el no revelarse (es decir el ocultamiento) del ente como la brevedad de la historia del hombre».

¿Podemos sorprendernos de que Sócrates, ante esta sabiduría de Protágoras, dijera de él (Platón, *Teeteto,* 152 b): εἰκὸς μέντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν, «es de suponer que, siendo (Protágoras) un hombre sabio, no habla (en su sentencia acerca del hombre como μέτρον πάντων χρημάτων) simplemente por hablar»? El modo en el que Protágoras determina la relación del hombre respecto del ente no hace más que recalcar la limitación del desocultamiento del ente al respectivo entorno de la experiencia que se hace del mundo. Esta limitación *presupone* que impera el desocultamiento del ente, más aún, que ese desocultamiento ya ha sido experimentado como tal y elevado al saber como carácter fundamental del ente mismo. Esto ocurrió en las posiciones metafísicas fundamentales de los pensadores del inicio de la filosofía occidental: en Anaximandro, Heráclito y Parménides. La sofistica, dentro de la que se cuenta a Protágoras como su principal pensador, sólo es posible sobre la base y como un derivado de la σοφία, es decir de la interpretación griega del ser como presencia y de la determinación griega de la esencia de la verdad como ἀλήθεια (desocultamiento). El hombre es en cada caso la medida de la presencia y el

desocultamiento mediante la mesura y la limitación que se atiene a lo abierto más próximo, sin negar lo cerrado más lejano ni arrogarse una decisión sobre su presencia y ausencia. Aquí no hay en ningún lado la menor huella de que se piense que el ente en cuanto tal tenga que regirse por el yo basado sobre sí mismo como sujeto, de que este sujeto sea el juez de todo ente y de su ser, y de que, gracias a esa función judicial, decida desde la certeza incondicionada sobre la objetividad de los objetos. Aquí, por último, tampoco hay huella de ese proceder de Descartes que intenta incluso demostrar como incondicionalmente cierta la esencia y la existencia de Dios. Si pensamos en los cuatro «momentos» que determinan la esencia de la metafísica, puede decirse ahora lo siguiente respecto de la sentencia de Protágoras:

1) El «yo» se determina para Protágoras por la pertenencia, en cada caso limitada, a lo desoculto del ente. El ser sí mismo del hombre se funda en la fiabilidad del ente desoculto y de su entorno.

2) El ser tiene el carácter esencial de la presencia.

3) La verdad es experimentada como desocultamiento.

4) «Medida» tiene el sentido de mesura que se atiene al desocultamiento.

Para Descartes y su posición metafísica fundamental, todos estos momentos tienen un significado diferente. Su posición metafísica fundamental no es independiente de la metafísica griega, pero está esencialmente alejada de ella. Puesto que hasta ahora la dependencia y el alejamiento nunca habían sido claramente distinguidos, ha sido posible que volviera siempre a introducirse furtivamente el engaño de que Protágoras sería de algún modo el Descartes de la metafísica griega; así como también ha sido posible aducir que Platón sería el Kant de la filosofía griega y Aristóteles su Tomás de Aquino.

El dominio del sujeto en la época moderna

Al interpretar de modo «subjetivo» la sentencia de Protágoras de que el hombre es la medida de todas las cosas, es decir, como si todas las cosas fueran dependientes del hombre como sujeto, se traslada el contenido griego de la sentencia a una posición metafísica fundamental que concibe al hombre de manera esencialmente diferente a

la de los griegos. Pero tampoco la determinación moderna del hombre como «sujeto» es tan unívoca como podría hacernos creer engañosamente el uso corriente de los conceptos «sujeto», «subjetividad», «subjetivo», «subjetivista».

Nos preguntamos: ¿cómo se llega a una posición acentuada del «sujeto»? ¿De dónde surge ese dominio de lo subjetivo que guía toda colectividad humana y toda comprensión del mundo en la época moderna? La pregunta se justifica porque hasta el comienzo de la metafísica moderna con Descartes, e incluso dentro de esta metafísica misma, *todo ente*, en la medida en que es un ente, es comprendido como *sub-iectum*. *Sub-iectum* es la traducción e interpretación latina del ὑποκείμενον griego y significa lo que subyace y está a la base, lo que desde sí ya yace delante. Con Descartes y desde Descartes, el hombre, el «yo» humano, se convierte en la metafísica de manera predominante en «sujeto». ¿Cómo llega el hombre al papel de auténtico y único *sujeto?* ¿Por qué este sujeto humano se traslada al «yo», de manera tal que subjetividad se torna equivalente a yoidad? ¿Se determina la subjetividad por la yoidad o, a la inversa, ésta por aquélla?

De acuerdo con su concepto esencial, *«subiectum»* es lo que en un sentido destacado está ya siempre delante de y, por lo tanto, a la base de otro, siendo de esta forma fundamento. Del concepto esencial de *«subiectum»* tenemos que mantener alejado en un primer momento el concepto de hombre y, por lo tanto, también los conceptos de «yo» y de «yoidad». Sujeto —lo que yace delante desde sí mismo— son las piedras, las plantas y los animales no menos que el hombre. Nos preguntamos: ¿de qué está a la base el *subiectum* cuando en el comienzo de la metafísica moderna el hombre se vuelve sujeto en sentido destacado?

Con esto nos volvemos nuevamente hacia la pregunta que ya habíamos rozado: ¿qué fundamento y qué suelo se buscan en la metafísica moderna? La tradicional pregunta conductora de la metafísica —¿qué es el ente?— se transforma, en el comienzo de la metafísica moderna, en pregunta por el método, por el camino en el cual, desde el hombre mismo y para él, se busca algo incondicionalmente cierto y seguro y se delimita a la esencia de la verdad. La pregunta «¿qué es el ente?» se transforma en pregunta por el *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, por el fundamento incondicional e inquebrantable de la verdad. Esta transformación *es* el comienzo de un nuevo pensar por el que la época se vuelve una época nueva y la edad que le sigue se vuelve edad moderna.

De las observaciones introductorias destinadas a distinguir la sentencia de Protágoras de la frase de Descartes hemos inferido que la pretensión del hombre a un fundamento de la verdad encontrado y asegurado por él mismo surge de la «liberación» en la que el hombre se desprende del primordial carácter vinculante que tenían la verdad revelada bíblico-cristiana y la doctrina de la Iglesia. Sin embargo, toda auténtica liberación no es sólo romper las ataduras y eliminar los vínculos, sino que es, ante todo, una nueva determinación de la esencia de la libertad. Ser libre quiere decir ahora que, en lugar de la certeza de salvación que era criterio de medida para toda verdad, el hombre pone una certeza en virtud de la cual y en la cual alcanza certeza de sí como de aquel ente que de ese modo se coloca a sí mismo como su propia base. El modo en que se produce esta transformación implica que en muchos casos discurra aún en el lenguaje y en las representaciones de aquello que se abandona en tal transformación. A la inversa, una caracterización precisa de la misma no puede evitar hablar en el lenguaje de lo que sólo se alcanza gracias a ella. Si decimos, por ejemplo, radicalizando, que la nueva libertad consiste en que el hombre se da la ley a sí mismo, elige lo que es vinculante y se vincula a ello, hablamos ya en el lenguaje de Kant y acertamos, sin embargo, con lo esencial del comienzo de la época moderna, que conquista su figura histórica propia con una posición metafísica fundamental para la que la libertad se torna esencial de un modo peculiar (cfr. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, IV). El mero desprenderse, el mero arbitrio, no son nunca más que el lado oscuro de la libertad, mientras que su lado luminoso es la reivindicación de algo necesario como aquello que vincula y sustenta. Ambos «lados» no agotan, sin embargo, la esencia de la libertad, y ni siquiera dan con su núcleo. Para nosotros es importante ver que esa libertad cuyo reverso es la liberación de la creencia en la revelación, no solamente reivindica en general algo necesario sino que lo hace de manera tal que el hombre pone en cada caso desde sí mismo eso que es necesario y vinculante. Pero lo necesario se codetermina entonces de acuerdo con lo que necesite el hombre que se basa sobre sí mismo, es decir, de acuerdo con la dirección y con la altura, de acuerdo con el modo en el que el hombre se represente a sí mismo y represente su esencia. La nueva libertad, vista metafísicamente, es la apertura de una multiplicidad de aquello que en el futuro pueda y quiera ser puesto a sabiendas por el hombre mismo como necesario y vinculante. En el ejercicio de estos múltiples modos de la

nueva libertad consiste la esencia de la historia de la época moderna. Puesto que por doquier de esta libertad forma parte que el propio hombre se vuelva señor de las propias determinaciones esenciales de la humanidad, y puesto que este volverse señor requiere el poder en un sentido esencial y expreso, por eso el esencial dar poder al poder sólo es posible como realidad fundamental en la historia de la época moderna y *como* esa historia.

No se trata, por lo tanto, de que ya en épocas anteriores hubiera poder y de que en un cierto momento, digamos desde Maquiavelo, se hubiera impuesto de manera unilateral y exagerada, sino que el «poder», rectamente entendido en su sentido moderno, es decir como voluntad de poder, sólo se vuelve metafísicamente posible como historia moderna. Lo que reinaba anteriormente es, en su *esencia,* algo diferente. Pero exactamente de la misma manera en que se toma al «subjetivismo» como algo obvio y se revisa entonces la historia, desde los griegos hasta el presente, buscando sus diferentes formas, así también se rastrea historiográficamente la historia de la libertad, del poder y de la verdad. De este modo, la comparación historiográfica obstruye el camino a la historia.

Que en el desarrollo de la historia moderna el cristianismo siga existiendo, que contribuya a impulsar este desarrollo bajo la figura del protestantismo, que se haga valer en la metafísica del idealismo alemán y del romanticismo, que se reconcilie con las respectivas épocas reinantes, con las correspondientes transformaciones, asimilaciones y compensaciones, y que aproveche las respectivas conquistas modernas para fines eclesiásticos, todo esto demuestra con más fuerza que nada cuán decididamente ha perdido el cristianismo su fuerza medieval, su fuerza *conformadora de historia.* Su significación histórica ya no radica en lo que es capaz de configurar sino en que, desde el comienzo de la época moderna y a lo largo de toda ella, es continuamente aquello *contra* lo cual tiene que distinguirse, expresamente o no, la nueva libertad. La liberación respecto de una certeza de salvación de tipo revelado es, en sí, una liberación hacia una certeza en la que el hombre pueda estar, por sí mismo, seguro de su determinación y de su tarea.

El aseguramiento del supremo e incondicionado autodespliegue de todas las capacidades de la humanidad en dirección del incondicionado dominio de toda la tierra es el oculto acicate que impulsa al hombre moderno a salidas cada vez más nuevas y más absolutamente nuevas, y lo obliga a establecer vínculos que le pongan en seguro el

aseguramiento de su proceder y la seguridad de sus metas. Por eso, lo que es puesto a sabiendas como vinculante aparece bajo numerosas formas y enmascaramientos. Lo vinculante puede ser: la razón humana y su ley propia (iluminismo), o lo real, lo fáctico instituido y ordenado desde esa razón (positivismo). Lo vinculante puede ser: la humanidad armónicamente estructurada en todas sus configuraciones y llevada a su forma bella (la humanidad del clasicismo). Lo vinculante puede ser: el despliegue de poder de la nación que se basa en sí misma o los «proletarios de todos los países» o pueblos y razas determinados. Lo vinculante puede ser: un desarrollo de la humanidad en el sentido del progreso de una racionalidad al alcance de todo el mundo. Lo vinculante también puede ser: «los gérmenes ocultos de la época respectiva», el despliegue del «individuo», la organización de las masas, o ambas cosas; o, por último, la creación de una humanidad que no encuentre su figura esencial ni en el «individuo» ni en la «masa» sino en el «tipo». El tipo reúne en sí, transformados, el carácter único que antes reivindicaba el individuo y el carácter homogéneo y general que requiere la comunidad. Pero el carácter único del «tipo» consiste en una clara recurrencia de la misma impronta, la cual no admite, sin embargo, una monótona uniformización sino que exige una peculiar ordenación jerárquica. En el pensamiento nietzscheano del superhombre no se piensa anticipadamente un determinado «tipo» de hombre sino, por vez primera, el hombre en la figura esencial del «tipo». Son sus modelos la organización militar prusiana y la orden jesuítica, las cuales están dirigidas a un peculiar acoplamiento de sus respectivas esencias, acoplamiento en el que su original contenido histórico puede ser en gran medida desechado.

Dentro de la historia de la época moderna y como historia de la humanidad moderna, el hombre intenta desde sí, en todas partes y en toda ocasión, ponerse a sí mismo en posición dominante como centro y como medida, es decir, intenta llevar a cabo su aseguramiento. Para ello es necesario que se asegure cada vez más de sus propias capacidades y medios de dominación, y los tenga siempre preparados para una disponibilidad inmediata. Esta historia de la humanidad moderna, cuya legalidad sólo en el siglo xx entra por completo a jugarse abiertamente como algo irresistible y conscientemente aprehensible, es preparada de modo *mediato* por el hombre cristiano dirigido a la *certeza* de salvación. Por eso determinados fenómenos de la época moderna pueden interpretarse como «secularización» del cris-

tianismo. En el aspecto decisivo, hablar de «secularización» constituye un extravío irreflexivo; en efecto, para la «secularización», para la «mundanización», hace falta ya un mundo en dirección del cual y entrando en el cual se produce la mundanización. Pero el *«saeculum»*, ese «mundo» a través del cual se «seculariza» en la tan invocada «secularización», no existe en sí o de manera tal que pudiera realizarse ya por el simple hecho de salir del mundo cristiano.

El nuevo mundo de la nueva época tiene su fundamento histórico propio allí donde toda historia busca su fundamento esencial: en la metafísica, es decir en una nueva determinación de la verdad del ente en su totalidad y de la esencia de la verdad. Para la fundamentación de la metafísica de la época moderna la metafísica de Descartes es el comienzo decisivo. Su tarea fue la de *fundar el fundamento metafísico para la liberación del hombre hacia la nueva libertad en cuanto autolegislación segura de sí misma.* Descartes pensó por adelantado este fundamento en un sentido auténticamente filosófico, es decir desde necesidades esenciales, no como un adivino que predice lo que luego sucede sino adelantándose en el sentido de que lo pensado por él quedó como fundamento para lo que vino después. Profetizar no es la función de la filosofía, pero tampoco hacer de sabelotodo que va cojeando detrás de los acontecimientos. Al entendimiento común le place difundir una opinión según la cual la filosofía sólo tendría la tarea de, corriendo siempre detrás, aprehender una época, su pasado y su presente, en pensamientos y en los llamados conceptos, o incluso integrarla en un «sistema». Se cree que, atribuyéndole esa tarea, se le ha rendido a la filosofía un particular homenaje.

Esta determinación de la filosofía no es válida ni siquiera respecto de Hegel, cuya posición metafísica fundamental encierra aparentemente este concepto de filosofía; en efecto, la filosofía de Hegel, que en *un* respecto era un acabamiento, sólo lo era en cuanto pensaba por adelantado los ámbitos en los que se movería posteriormente la historia del siglo XIX. Que este siglo haya tomado posición contra Hegel en un nivel que se encuentra por debajo de la metafísica hegeliana (el nivel del positivismo) sólo es, pensado metafísicamente, la prueba de que se tornó completamente dependiente de él y sólo con Nietzsche transformó esa dependencia en una nueva liberación.

El cogito de Descartes como *cogito me cogitare*

Descartes pensó por adelantado el fundamento metafísico de la época moderna, lo que no quiere decir que toda la filosofía subsiguiente sea sólo cartesianismo. Pero ¿de qué modo la metafísica de Descartes fundó por adelantado el fundamento metafísico de la nueva libertad de la época moderna? ¿De qué especie tenía que ser este fundamento? De una especie tal que el hombre en todo momento pudiera asegurarse desde sí mismo de aquello que asegura el proceder a todo propósito y a toda representación humanos. Sobre esta base, el hombre tenía que tener certeza de sí mismo, es decir del aseguramiento de las posibilidades de sus propósitos y representaciones. El fundamento tampoco podía ser otra cosa que el hombre mismo, ya que el sentido de la nueva libertad le impedía cualquier vínculo y cualquier elemento vinculante que no surgiera de sus posiciones más propias.

Todo lo que es cierto por sí mismo tiene, además, que coasegurar como ciertamente dado a aquel ente *para* el cual toda representación y todo propósito deberán volverse ciertos y *mediante* el cual deberá asegurarse todo proceder. El fundamento de la nueva libertad tiene que ser algo seguro en el sentido de una seguridad y certeza tales que, siendo en sí mismas transparentes, satisfagan los citados requerimientos esenciales. ¿Cuál es esta certeza que forma el fundamento de la nueva libertad y por lo tanto la constituye? El *ego cogito (ergo) sum*. Descartes enuncia esta proposición como un conocimiento claro y distinto, indubitable, es decir como un conocimiento primero y de rango supremo en el que se funda toda «verdad». De ello se ha sacado la conclusión de que este conocimiento debía resultar plausible para todos. Se olvidaba, sin embargo, que esto sólo es posible, en el sentido de Descartes, si se comprende al mismo tiempo a qué se alude aquí con conocimiento y se tiene en cuenta que con esta frase se establece una nueva determinación de la esencia del conocimiento y de la verdad.

Lo nuevo de la determinación de la esencia de la verdad consiste en que la verdad es ahora «certeza», la plena esencia de la cual sólo se nos volverá transparente conjuntamente con la proposición conductora de Descartes. Pero puesto que siempre vuelve a pasarse por alto que ésta pone originalmente las condiciones de su comprensión

y no puede interpretarse siguiendo representaciones arbitrarias, la proposición se ve sometida a todo tipo de equívocos posibles.

La posición que adopta Nietzsche frente a Descartes se enreda también en estos equívocos, lo que tiene su razón en que Nietzsche se encuentra bajo la ley de esta proposición, y esto quiere decir, de la metafísica de Descartes, de una manera más inevitable que cualquier otro pensador moderno antes de él. Se cae en el engaño provocado por la historiografía, que puede constatar fácilmente que entre Descartes y Nietzsche hay dos siglos y medio. La historiografía puede señalar que Nietzsche ha defendido ostensiblemente otras «doctrinas» y que se ha opuesto incluso a Descartes con gran acritud.

Nosotros tampoco opinamos que Nietzsche enseñe algo idéntico a Descartes, sino que afirmamos ante todo algo mucho más esencial: que piensa lo *mismo* en su acabamiento histórico esencial. Lo que metafísicamente tiene su principio con Descartes comienza con Nietzsche la historia de su acabamiento. El arranque de la época moderna y el comienzo de la historia de su acabamiento son, sin embargo, extremadamente diferentes, por lo que para el calcular historiográfico tiene que surgir naturalmente la apariencia —que por otro lado tiene razón de ser— de que, frente a la desgastada época moderna, comienza con Nietzsche una época novísima. Esto es, en un sentido más profundo, completamente verdadero, y sólo dice que la diferencia entre las posiciones metafísicas fundamentales de Descartes y Nietzsche que puede registrarse historiográficamente, es decir de un modo exterior, es para una reflexión histórica, es decir para una reflexión que piensa en dirección de decisiones esenciales, el síntoma más claro de una mismidad en lo esencial.

La toma de posición de Nietzsche en *contra* de Descartes tiene su fundamento metafísico en el hecho de que sólo sobre la base de la posición fundamental cartesiana Nietzsche puede tomar en serio de manera incondicionada su cumplimiento esencial y tiene así que experimentarla como condicionada e inacabada si no simplemente como imposible. La errónea interpretación que hace Nietzsche de la proposición cartesiana es incluso necesaria por varias razones metafísicas. No comenzaremos, sin embargo, con la errónea interpretación que hace Nietzsche de la proposición cartesiana. Intentaremos previamente una meditación sobre la ley del ser y de su verdad que domina a través de toda nuestra propia historia y que nos sobrevivirá a todos nosotros. En la siguiente exposición de la meta-

física cartesiana tendrán que pasarse por alto muchas cosas que una discusión temática de la posición metafísica fundamental de este pensador no debería pasar por alto. Se tratará simplemente de volver reconocibles algunos rasgos fundamentales que nos permitan posteriormente ver el origen *metafísico* del *pensamiento del valor.*

Ego cogito (ergo) sum: «pienso, luego soy». La traducción es literalmente correcta. Esta correcta traducción parece brindar también la comprensión correcta de la «proposición». «Pienso»: con este enunciado se constata un hecho; «luego soy»: con estas palabras, de un hecho que se ha constatado se infiere que yo soy. Basándose en esta concluyente inferencia uno puede quedarse tranquilo y satisfecho de que así ha quedado «demostrada» mi existencia. Aunque para esto no hacía falta incomodar a un pensador del rango de Descartes. Lo que éste quiere decir es, en realidad, algo diferente. Pero lo que quiere decir sólo podremos repensarlo si llegarnos a tener claro lo que Descartes entiende por *cogito, cogitare.*

Traducimos *cogitare* por «pensar» y quedamos convencidos de que ya está claro lo que Descartes quiere decir con *cogitare.* Como si supiéramos inmediatamente lo que quiere decir «pensar» y, sobre todo, como si pudiéramos estar seguros de que con nuestro concepto de «pensar», tomado quizá de algún manual de «lógica», acertamos con *aquello* que Descartes quiere decir con la palabra *«cogitare». En* importantes pasajes, Descartes utiliza para *cogitare* la palabra *percipere* (*per-capio*):tomar en posesión algo, apoderarse de una cosa, aquí en el sentido de re-mitir-a-sí [*Sich-zu-stellen*] en el modo del poner ante sí [*Vor-sich-stellen*], del *«re-presentar»* [*Vor-stellen*]. Si comprendemos *cogitare* como re-presentar en ese sentido literal, nos acercamos ya más al concepto cartesiano de *cogitatio* y *perceptio.* Las palabras alemanas terminadas en *-ung* designan con frecuencia dos cosas que se copertenecen: representación [*Vorstellung*] con el significado de «representar» y representación con el significado de «representado». La misma duplicidad posee también *perceptio,* en el sentido de *percipere* y de *perceptum*: el llevar-ante-sí y lo llevado-ante-sí y hecho-«visible» en el sentido más amplio. Por ello Descartes utiliza también con frecuencia para *perceptio* la palabra *idea,* que, de acuerdo con este uso, no sólo significa lo representado en un representar sino también este representar mismo, el acto y el ejercicio del mismo. Descartes diferencia tres tipos de ideas:

1) *ideae adventitiae*: lo representado que viene hacia nosotros; lo percibido en las cosas;

2) *ideae a me ipso factae*: lo re-presentado que formamos pura y discrecionalmente a partir de nosotros mismos (imaginaciones);

3) *ideae innatae*: lo re-presentado que ya está dado en la constitución esencial del re-presentar humano.

Al aprehender Descartes la *cogitatio* y el *cogitare* como *perceptio* y *percipere* quiere recalcar que al *cogito* le es propio el llevar-a-sí de algo. El *cogitare* es un remitir-a-sí lo re-presentable. En el re-mitir hay algo determinante, la necesidad de señalar que lo re-presentado no está simplemente pre-dado sino que está re-mitido [*zu-gestellt*] como disponible [*verfügbar*]. Por lo tanto, algo sólo está re-mitido, representado, es ***cogitatum*** para el hombre, si está fijado y asegurado para él como algo de lo que puede ser señor a partir de sí mismo en el entorno de *su* disponer, en todo momento y con claridad, sin reparos ni dudas. *Cogitare* no es sólo un representar de manera general e indeterminada, sino aquello que se pone a sí mismo bajo la condición de que lo remitido no admita ya ninguna duda, tanto respecto de lo que es como de su modo de ser.

El *cogitare* es siempre un «pensar» [***denken***] en el sentido de un reparar [***Be-denken***], de un reparar que piensa en sólo dejar valer como asegurado y re-presentado en sentido propio lo que no presente reparos [***Bedenkenlose***]. El *cogitare* es esencialmente re-presentar que repara, re-presentar que examina y recuenta: *cogitare ist* ***dubitare***. Si a esto lo tomamos «literalmente» podemos caer con facilidad en un error. Pensar no es dudar en el sentido de que en todas partes se formulen reparos, de que toda toma de posición resulte sospechosa y se rehuse todo asentimiento. El dudar es comprendido, por el contrario, como esencialmente referido a lo indubitable, a lo que no ofrece reparos, y a que esto sea puesto en seguro. En lo que se repara de antemano y continuamente en este pensar que repara es en que lo representado esté en cada caso puesto en seguro dentro del círculo de la disposición calculante. Que todo *cogitare* es esencialmente un *dubitare* no dice más que: el re-presentar es un poner en seguro. El pensar que es *esencialmente* reparar no admite nada como puesto en seguro y cierto, es decir como verdadero, que no esté comprobado como tal ante él mismo, que no tenga el carácter de lo *sin* reparos, de aquello con lo que el pensamiento, en cuanto reparar, ya ha de cierto modo «acabado», con lo que ya se ha saldado la cuenta.

En el concepto de ***cogitatio*** el acento está puesto siempre en que el re-presentar lleva lo re-presentado hacia el que representa; que de

este modo éste, *en cuanto* representa, «emplaza» *[stellt]* en cada caso a lo re-presentado, lo hace rendir cuenta, es decir, lo detiene y lo fija para sí, lo toma en posesión, lo pone en seguro. ¿Para qué? Para el ulterior re-presentar, que es querido en todas partes como un poner en seguro y busca fijar el ente como algo asegurado. Pero ¿qué es lo que tiene que ponerse en *seguro,* que ser llevado a la seguridad, y por qué?

Lo reconoceremos si interrogamos de modo más esencial el concepto cartesiano de *cogitatio;* en efecto, *aún no* hemos captado *un* rasgo esencial de la *cogitatio,* si bien en el fondo ya lo hemos rozado y nombrado. Daremos con él si prestamos atención a que Descartes dice: todo *ego cogito* es *cogito me cogitare;* todo «yo represento algo» al mismo tiempo «me» representa, a mí, el que representa (delante de mí, en mi re-presentar). Con una expresión que es fácilmente mal interpretable, todo re-presentar humano es un representar-«se».

En contra de esto podría objetarse lo siguiente: si ahora nos «representamos» la catedral, es decir, en este caso, si nos la hacemos presente mentalmente, ya que en el momento no la percibimos directamente, o si, estando inmediatamente delante de ella, la re-presentamos en el modo del percibir, en cualquiera de las dos situaciones nos representamos la catedral y sólo la catedral. Ella es lo representado. No nos representamos, en cambio, nosotros mismos, pues de lo contrario no podríamos nunca representar la propia catedral, puramente por sí, y entregarnos a lo que el representar pone enfrente, al ob-jeto [*Gegen-stand*]. En verdad, con la determinación del *cogito* como *cogito me cogitare* Descartes tampoco quiere decir que en cada representar de un objeto además me represente y me vuelva objeto, «yo» mismo, el que representa, en cuanto tal, como si fuera un añadido. Pues, de lo contrario, todo representar tendría que revolotear continuamente de aquí para allá entre el representar del objeto propiamente re-presentado y el representar del que representa *(ego).* ¿Será entonces que el yo del que representa es representado sólo de manera confusa y marginal? No.

Más bien, en todo «yo represento» el yo representante está corre-presentado de una manera mucho *más esencial* y necesaria, como aquello en dirección de lo cual, volviendo a lo cual y *ante* lo cual es puesto todo lo re-presentado. Para ello no es necesario que me dirija y me vuelva explícitamente hacia mi, hacia el que representa. En la intuición inmediata de algo, en todo hacer presente algo, en todo recuerdo, en toda expectativa, lo re-presentado en esos diferentes

modos por medio del representar *me* es representado, es puesto ante *mi,* de manera tal que yo mismo no me vuelvo explícitamente objeto del representar pero, sin embargo, en el representar objetivo y sólo por su intermedio, estoy remitido a «mí». En la medida en que todo re-presentar remite el objeto que se ha de re-presentar y el objeto representado al hombre re-presentante, el hombre re-presentante resulta «correpresentado» de esa manera peculiar y poco llamativa.

Pero esta caracterización del re-presentar por la que en él se «co»-re-presentan «conjuntamente» el representar mismo y el «yo» representante, sigue siendo equívoca hasta tanto no destaquemos de manera más precisa lo esencial de lo que aquí todo depende. Puesto que en todo representar es al hombre re-presentante a quien se remite lo re-presentado de ese re-presentar, el hombre representante se ha copresentado en todo representar no con posterioridad sino de antemano, en la medida en que él, el re-presentante, lleva en cada caso ante *si* a lo re-presentado. Puesto que el hombre re-presentante ya ha comparecido dentro del re-presentar junto a lo re-presentado, existe en todo re-presentar la posibilidad *esencial* de que el representar mismo se lleve a cabo dentro del círculo visual del que re-presenta. Que el representar y el re-presentante sean *co*-representados en el re-presentar humano no quiere decir, en verdad, que el yo y su re-presentar se encontraran, por así decirlo, fuera del re-presentar como objetos diferentes de este representar y, con posterioridad, se integraran en el entorno de lo re-presentado. En verdad, la equívoca formulación de que el representante y su representado son *co*-representados en todo representar expresa precisamente la pertenencia *esencial* del re-presentante a la constitución del re-presentar.

Esto es lo que quiere decir, ante todo, la proposición: *cogito ist cogito me cogitare.* Ahora —después del comentario— podemos parafrasearla del siguiente modo: la conciencia humana es esencialmente autoconciencia. La conciencia de mí mismo no se agrega a la conciencia de las cosas, por así decirlo, como un observador de la conciencia de la cosa que apareciera al lado de ésta. La conciencia de las cosas y objetos es en primer lugar, esencialmente y en su fundamento, autoconciencia, y sólo como tal es posible la conciencia de ob-jetos. Para el representar así caracterizado, el *sí mismo* del hombre es esencialmente lo que subyace como fundamento. El *sí mismo* es *sub-iectum.*

Ya antes de Descartes se había visto que el representar y su representado están referidos a un yo representante. Lo decisivamente

nuevo es que esta referencia *al* que representa y por lo tanto éste mismo *en cuanto tal,* asumen una función de medida esencial respecto de lo que ocurre y debe ocurrir en el re-presentar [*Vor-stellen*] en cuanto a-portar [*Bei-stellen*] el ente.

Sin embargo, aún no hemos medido totalmente el contenido y el alcance de la determinación *«cogito ist cogito me cogitare»*. Todo querer y toda toma de posición, todos los «afectos», los «sentimientos» y las «sensaciones» están referidos a algo querido, sentido, percibido. Aquello a lo que están referidos está así representado y remitido [*vor-und zugestellt*] en el sentido más amplio de estos términos. Por ello, todos los modos de comportamiento citados, no sólo el conocer y el pensar, están determinados en su esencia por el re-presentar que remite. Todos los modos de comportamiento tienen su ser en un re-presentar de ese tipo, son un representar de ese tipo, son representaciones, *cogitationes.* Los modos de comportamiento del hombre son experimentados, en su *ejercicio* y por su intermedio, como modos propios, como aquello en lo que *él mismo* se comporta en cada caso de tal o cual manera. Sólo ahora estamos en condiciones de comprender la concisa respuesta que da Descartes *(Principia philosophiae,* I, 9) a la pregunta: *quid sit cogitatio?* Dice así:

> «Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentiré, idem est sic quod cogitare.»
>
> «Con el nombre de "cogitatio" entiendo todo aquello que para nosotros, que somos también concientes de nosotros mismos, sucede en nosotros, en la medida en que tenemos en nosotros una conciencia de ello. Y de este modo, no sólo el conocer, el querer, el imaginar, sino también el sentir son aquí eso mismo que denominamos cogitare.»

Si se traduce aquí irreflexivamente *cogitatio* por «pensamiento», uno se siente tentado a creer que Descartes interpreta todos los comportamientos humanos como pensamiento y como formas del pensamiento. Esta opinión se adapta perfectamente a la visión corriente que se tiene de la filosofía de Descartes, o sea, que es «racionalismo». Como si lo que sea racionalismo no tuviera que determinarse previamente desde una delimitación esencial de la *ratio* y del pensar,

como si la esencia de la *ratio* no tuviera que elucidarse con anterioridad desde una esencia de la *cogitatio* que aún queda por aclarar. En referencia a esto se ha mostrado: el *cogitare* es re-presentar en el completo sentido de que en él también tiene que pensarse, al mismo tiempo y de modo igualmente esencial, la referencia a lo re-presentado, el remitir-se de lo representado y el comparecer e instalarse de lo representado ante el que representa, y todo esto en el interior del re-presentar y por su intermedio.

La complejidad con la que se ha trazado aquí el esquema de la esencia de la *cogitatio* no debe resultarnos chocante. Lo que aparece como complejidad es el intento de llegar a ver la esencia simple y unitaria del re-presentar. Desde esta esencia se muestra que el representar se pone a sí mismo en ese ámbito abierto que él, en cuanto representar, atraviesa, por lo que también puede decirse, aunque ciertamente puede conducir a equívocos: el representar es un co-representar-se. Pero ante todo tenemos que constatar que para Descartes la esencia del re-presentar ha trasladado su peso al re-mitir-se de lo re-presentado, en lo cual el hombre que representa decide de antemano y siempre desde sí qué puede y debe valer como sentado y constante.

Si prestamos atención a la plenitud esencial de las referencias igualmente esenciales que han sido vistas y que requieren ser vistas de modo unitario en la *cogitatio* y en el *cogito* de Descartes, se observará que esta aclaración de la esencia del *cogitare delata* ya el papel fundamental que desempeña el re-presentar en cuanto tal. Aquí se anuncia qué subyace como fundamento, cuál es el *subiectum* —a saber, el representar— y para qué es *subiectum* el sujeto —a saber, para la esencia de la verdad—. El papel esencial del re-presentar, es decir de la *cogitatio*, es formulado expresamente por Descartes en la proposición que es para él la proposición de todas las proposiciones y el principio de la metafísica, en la proposición: *ego cogito, ergo sum*. De ella dice (*Principia*, I, 7): «*Haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurat*». «Este conocimiento, "represento, luego soy", es de todos el primero (por su rango) y el de mayor certeza que le viene al encuentro a cualquiera que piense metafísicamente de acuerdo a un orden (en conformidad con la esencia)».

La proposición «*ego cogito, ergo sum*» es la primera y más cierta no en general y de modo indeterminado para cualquier hombre y cual-

quier representar. Lo es *sólo* para *aquel* pensar que piensa en el sentido de la metafísica y de su tarea primera y propia, es decir para aquel pensar que pregunta qué es el ente y en qué se funda de modo inquebrantable la verdad sobre el ente.

El *cogito sum* de Descartes

Después del comentario que se ha hecho acerca de la esencia de la *cogitatio,* intentaremos ahora una interpretación de la proposición que constituye para Descartes el principio de la metafísica. Recordamos lo que ha sido dicho sobre la *cogitatio: cogitare* es *per-cipere, cogitare* es *dubitare*; *cogito* es *cogito me cogitare.*

El mayor obstáculo para una recta comprensión de la proposición es la fórmula en la que Descartes la ha enunciado. De acuerdo con ella —de acuerdo con el *ergo* (luego)— parece como si la proposición fuera una argumentación silogística que, expuesta en su totalidad, estaría compuesta de una premisa mayor, una premisa menor y una conclusión. Si se la separara en sus miembros, la proposición tendría el siguiente tenor: premisa mayor: *is qui cogitat, existit*; premisa menor: *ego cogito;* conclusión: *ergo existo (sum).* A mayor abundamiento, Descartes denomina a la proposición misma «*conclusio*». Por otra parte, se encuentran abundantes observaciones que expresan con claridad que la proposición no debe entenderse en el sentido de una argumentación silogística. Así, muchos intérpretes concuerdan en que la proposición «en realidad» no es un silogismo. Pero con esta constatación negativa no se ha ganado mucho, pues entonces surge la opinión contraria, igualmente insostenible, según la cual con la asunción de que la proposición *no* es un silogismo ya todo habría encontrado una elucidación suficiente.

Esa asunción podría imponerse, efectivamente, en la medida en que la proposición tiene el carácter de un principio supremo. Ahora bien, los «primeros principios» ni requieren una demostración ni son accesibles por un proceso demonstrativo. Son, según se dice, evidentes por sí mismos. ¿Pero de dónde viene entonces la disputa sobre la proposición? ¿Por qué esta «certeza suprema» es tan incierta y dudosa en cuanto a su contenido? ¿Reside en que Descartes pen-

saba con poca claridad y en que al exponer su «principio» no se puso a la tarea con el suficiente cuidado? Entretanto se ha citado todo lo que han dicho el propio Descartes, sus adversarios y nuevamente Descartes en sus réplicas a estos últimos, todo esto se ha discutido y vuelto a discutir, y sin embargo la oscuridad reina alrededor de la proposición.

La razón de ello es presumiblemente siempre una y la misma, la que impide el acceso a las proposiciones filosóficas esenciales: que no pensamos de un modo suficientemente simple y esencial, que con demasiada facilidad y prontitud echamos mano de nuestras opiniones previas corrientes.

Así, se considera al «principio de no contradicción» un «principio» («axioma») válido en sí mismo de manera intemporal, y no se reflexiona en que para la filosofía de Aristóteles tiene un contenido esencialmente diferente y desempeña un papel distinto que para Leibniz, y que, a su vez, tiene una verdad diferente en la metafísica de Hegel o en la de Nietzsche. La proposición dice en cada caso algo esencial no sólo sobre la «contradicción» sino sobre el ente en cuanto tal y sobre la especie de verdad en la que el ente en cuanto tal es experimentado y proyectado. Esto vale también para el *ego cogito-sum* de Descartes. Por eso, tampoco en este caso debemos creer que con la varita mágica de lo «comprensible de suyo» aclararemos todo inmediatamente. Sobre la base del anterior comentario de la *cogitatio* tenemos que intentar pensar a fondo el *ego cogito-sum* de acuerdo con su propia medida. Según su expresión literal, la proposición apunta hacia el *sum*, *yo soy*, es decir hacia el conocimiento de que yo soy. Pero si aquí debe demostrarse en un cierto respecto que yo, o sea «yo», *ego,* en el sentido de aquel que representa el re-presentar, soy, para ello no se necesita la argumentación silogística que, partiendo de la existencia segura de algo conocido, llega a la conclusión de la existencia de algo hasta entonces desconocido e inseguro. En efecto, en el re-presentar humano de un objeto, por medio de éste mismo, *en cuanto* es algo enfrentado y puesto delante, está ya re-mitido aquello «enfrente» y «delante» de lo cual está el objeto, de manera tal que el hombre, en virtud de esta remisión puede decirse a sí mismo, en cuanto aquel que re-presenta, «yo». El yo —en cuanto «yo soy el que representa»— está remitido al re-presentar de manera *tan* segura que ningún silogismo, por más concluyente que sea, podrá alcanzar nunca la seguridad de esta re-misión a sí del que representa.

Sólo desde aquí vemos por qué el *«ergo»* no puede comprenderse como la conexión de dos miembros de un silogismo. La pretendida premisa mayor —*is qui cogitat, est*— no puede ser nunca el fundamento del *cogito-sum*, ya que aquella premisa está extraída del *cogito-sum*, y además en un modo por el que el contenido esencial de este último es reproducido de manera deformada. El «yo soy» no es inferido del «yo represento», sino que el «yo represento» es, por su *esencia*, lo que el «yo soy» —es decir aquel que re-presenta— ya me ha re-mitido. Apartamos ahora con razón al insidioso *«ergo»* de la fórmula adoptada por la proposición cartesiana. En la medida en que, no obstante, lo empleemos, tenemos que interpretarlo en un sentido diferente. El *ergo* no puede querer decir: «en consecuencia». La proposición es una *«conclusio»*, pero no en el sentido de la conclusión de un silogismo formado por premisa mayor, premisa menor y conclusión. Es *conclusio* en cuanto conjunción inmediata de aquello que en sí se copertenece esencialmente y es puesto a seguro en tal copertenencia. *Ego cogito, ergo: sum*; yo represento, «y en ello está implícito», «en ello está ya establecido y puesto por el representar mismo»: yo como *siendo*. El *«ergo»* no expresa una consecuencia sino que remite a aquello que el *cogito* no sólo «es» sino como lo cual también se sabe de acuerdo con su esencia, en cuanto *cogito me cogitare*. El «ergo» significa lo mismo que: «y ya por sí mismo esto quiere decir». Lo que quiere decir el *«ergo»* lo expresamos de la manera más precisa si lo omitimos y quitamos también la acentuación del «yo» por medio del *ego*, en la medida en que lo yoico no es esencial. La proposición se lee entonces: *cogito sum*.

¿Qué dice la proposición *cogito sum?* Parece casi una «ecuación». Pero aquí caemos en un nuevo peligro, el de trasladar formas proposicionales correspondientes a una determinada región del conocimiento —las ecuaciones de la matemática— a una proposición que se caracteriza por ser incomparable con cualquier otra, incomparable en todo respecto. La interpretación matemática de la proposición en el sentido de una ecuación resulta natural dado que lo «matemático» es determinante para la concepción cartesiana del conocimiento y del saber. Pero ante esto hay que preguntarse: ¿adopta Descartes simplemente como modelo de todo conocer un modo de conocimiento ya existente y probado en las «matemáticas» o bien, a la inversa, lleva a cabo una nueva determinación, una determinación metafísica, de la esencia de lo matemático? Lo acertado es lo segun-

do. Por eso tenemos que intentar determinar nuevamente de manera más precisa el contenido de la proposición y, al hacerlo, tenemos sobre todo que responder a la pregunta acerca de qué es puesto como *subiectum* «mediante» esta proposición.

¿Será acaso esta proposición misma el *subiectum,* lo que yace a la base de todo? *«Cogito sum»* no dice ni sólo que yo pienso, ni sólo que yo soy, ni que del hecho de mi pensar se sigue mi existencia. La proposición habla de una conexión entre *cogito* y *sum.* Dice que soy en cuanto aquel que representa, que no sólo *mi* ser está determinado esencialmente por este representar sino que mi representar, en cuanto *re-praesentatio* determinante, decide sobre la *praesentia* [*Präsenz*] de todo representado, es decir sobre la presencia [*Anwesenheit*] de lo en él mentado, es decir sobre el ser de este mismo en cuanto ente. La proposición dice: el re-presentar, que está esencialmente re-presentado a sí mismo, pone el ser como re-presentatividad y la verdad como certeza. Aquello a lo que se retrotrae todo como fundamento inquebrantable es *la esencia plena de la representación misma,* en cuanto que desde ella se determinan la esencia del ser y de la verdad, pero también la esencia del hombre, como aquel que representa y el modo en que sirve de medida.

La proposición *cogito sum*, en cuanto expresa y contiene la plena esencia de la *cogitatio,* pone con esta esencia de la *cogitatio* el *subiectum* en sentido propio, el *subiectum* remitido en el ámbito de la *cogitatio* misma y sólo por intermedio de ella. Puesto que en el *cogitare* reside el *me cogitare,* puesto que al representar le pertenece esencialmente la referencia al que re-presenta y *en dirección a* éste se recoge toda la representatividad de lo representado, por ello el que representa, que al hacerlo puede llamarse «yo», es sujeto en un sentido acentuado, algo así como el sujeto en el sujeto, aquél al que, ya en el interior de lo que subyace en la representación, todo remite. Por eso Descartes también puede dar de la proposición *cogito sum* la formulación: *sum res cogitans.*

Esta fórmula, sin embargo, es tan equívoca como la otra. Traducida literalmente, dice: soy una cosa pensante. De este modo, el hombre se definiría como un objeto que está allí delante, sólo que se le atribuye además la propiedad de «pensar» como característica diferencial. Pero con esta concepción de la proposición se olvidaría que el «*sum*» se determina como *ego cogito.* Se olvidaría que, de conformidad con el concepto de *cogitatio,* la *res cogitans* quiere decir al mismo tiempo: *res*

cogitata: lo que se re-presenta a *sí mismo.* Se olvidaría que este representarse-a-sí-mismo forma parte constitutiva del ser de esa *res cogitans.* Nuevamente, el propio Descartes sugiere una interpretación extrínseca e insuficiente de la *«res cogitans»* en la medida en que habla doctrinalmente en el lenguaje de la escolástica medieval y divide el ente en su totalidad en *substantia infinita* y *substantia finita. Substantia* es el título tradicional y predominante para el ὑποκείμενον, para el *subjectum* en sentido metafísico. La *substantia infinita* es *Deus: summum ens*: *creator.* El ámbito de la *substantia finita* es el *ens creatum.* A éste Descartes lo divide en *res cogitantes* y *res extensae.* Así, todo ente es visto desde el *creator* y lo *creatum* y la nueva determinación del hombre por medio del *cogito sum* sólo queda, por así decirlo, inscrita en los marcos antiguos.

Tenemos aquí el ejemplo más palpable del solapamiento de un nuevo comienzo del pensar metafísico con el pensar anterior. Esto es lo que tiene que constatar una descripción historiográfica de los contenidos y los modos doctrinales de Descartes. Por el contrario, la meditación histórica sobre el preguntar en sentido propio tiene que insistir en pensar en sus proposiciones y conceptos el sentido querido por Descartes mismo, aunque para ello fuera necesario traducir en otro «lenguaje» sus propios enunciados. *Sum res cogitans* no quiere decir, pues: soy una cosa que está equipada con la propiedad de pensar, sino: soy un ente cuyo modo de *ser* consiste en el representar, de modo tal que ese re-presentar pone también en la representatividad al re-presentante mismo. El ser del ente que soy yo mismo, y que es en cada caso el hombre en cuanto tal, tiene su esencia en la representatividad y en la certeza que le corresponde. Pero esto no significa: yo soy una «mera representación», un mero pensamiento y nada verdaderamente real; sino que significa: la consistencia de mí mismo en cuanto *res cogitans* consiste en la segura fijación del representar, en la certeza conforme a la cual el sí mismo es llevado ante sí mismo. Pero puesto que el *ego cogito*, el «yo represento», no está tomado como un proceso aislado en un yo separado, puesto que el «yo» está comprendido como el sí mismo hacia el que el re-presentar en cuanto tal se retrotrae por esencia, siendo así lo que es, por eso el *cogito sum* dice siempre esencialmente algo más. El ser del que representa, asegurado en el representar mismo, es la medida para el ser de lo representado, tomado en cuanto tal. Por ello, todo ente se mide de acuerdo con esa medida del ser, en el sentido de la representatividad asegurada y que se asegura a sí misma.

La seguridad de la proposición *cogito sum (ego ens cogitans)* determina la esencia de todo saber y de todo lo que puede saberse, es decir de la *mathesis*, es decir de lo matemático. Por eso sólo es comprobable y constatable como ente aquello cuya a-portación garantiza una seguridad tal, o sea, aquello que es accesible por medio del conocimiento matemático y fundado sobre las «matemáticas». Lo accesible matemáticamente, lo que es calculable con seguridad en el ente que no es el hombre mismo, en la naturaleza inanimada, es la *extensión* (lo espacial), la *extensio*, dentro de la cual pueden contarse el espacio y el tiempo. Sin embargo, Descartes iguala inmediatamente *extensio* con *spatium*. Por eso el ámbito no humano del ente finito, la «naturaleza», es concebida como *res extensa*. Detrás de esta caracterización de la objetividad natural se encuentra la proposición enunciada en el *cogito sum:* ser es representatividad. Por muy unilateral y en algunos respectos insuficiente que pueda ser la interpretación de la «naturaleza» como *res extensa* es, sin embargo, pensada a fondo en dirección de su contenido metafísico y medida por la amplitud de su proyecto metafísico, ese paso resuelto y primero por el que se vuelve metafísicamente posible la técnica moderna de la máquina de fuerza motriz y, con ella, el nuevo mundo y la humanidad que le corresponde.

En estos días, nosotros mismos somos testigos de una misteriosa ley de la historia por la que un día un pueblo no está ya a la altura de la metafísica que ha surgido de su propia historia, y esto precisamente en el instante en que esta metafísica se ha vuelto incondicionada. Ahora se muestra lo que Nietzsche ya reconoció metafísicamente, que la «economía maquinal» de la época moderna, el cálculo maquinístico de todo actuar y planificar exige, en su forma incondicionada, una humanidad nueva que vaya más allá del hombre que ha existido hasta el momento. No basta con poseer carros de combate, aviones y aparatos de comunicación; tampoco basta con disponer de hombres que puedan emplearlos; ni siquiera basta con que el hombre domine simplemente la técnica, como si ésta fuera algo en sí mismo indiferente, más allá de beneficios y perjuicios, de la construcción y la destrucción, aprovechable a placer por cualquiera para cualquier fin.

Se necesita una humanidad que sea acorde desde su base con la peculiar esencia fundamental de la técnica moderna y su verdad metafísica, es decir que se deje dominar por la esencia de la técnica para, de este modo, manejar y aprovechar ella misma los diferentes procesos y posibilidades técnicas.

Con la «economía maquinal», en el sentido de la metafísica de Nietzsche, sólo es acorde el super-hombre, y a la inversa: éste necesita de aquélla para instaurar el dominio incondicionado sobre la tierra.

La puerta que da al ámbito esencial de este dominio comprendido metafísicamente fue abierta por Descartes con su proposición *cogito sum*. La proposición según la cual la naturaleza inanimada es *res extensa* no es más que la consecuencia esencial de la primera. *Sum res cogitans* es el fundamento, lo que yace a la base, el *subiectum* para la determinación del mundo material como *res extensa*.

O sea que la *proposición cogito sum* es el *subiectum;* la «proposición», no tomada en su tenor literal y como forma pensada gramaticalmente, ni tampoco en su «contenido semántico» presuntamente arbitrario y pensable de forma aislada, sino la «proposición» de acuerdo con aquello que en ella se expresa como lo propiamente esenciante *[das eigentliche Wesende]* y que la sostiene en su esencia de proposición. ¿Qué es esto? Respuesta: *la esencia plena de la representación*. La re-presentación [*Vorstellung]* se ha convertido en instauración *[Auf-stellung]* y fijación *[Feststellung]* de la esencia de la verdad y del ser. La re-presentación se pone aquí ella misma en su propio espacio esencial y pone a éste como medida de la esencia del ser del ente y de la esencia de la verdad. Puesto que verdad quiere decir ahora el estar seguro de la remisión, es decir, *certeza*, y puesto que ser significa representatividad en el sentido de esta certeza, el hombre, en conformidad con su papel en el representar que pone así el fundamento, se convierte en el sujeto eminente. En el ámbito de dominio de este *subiectum*, el *ens* ya no es *ens creatum*, es *ens certum*: *indubitatum*: *vere cogitatum*: *«cogitatio»*.

Sólo ahora puede reconocerse también con claridad en qué sentido la proposición *cogito sum* es una «proposición fundamental» [*Grundsatz*] y un «principio». Siguiendo la idea más o menos correcta de que en el pensamiento de Descartes lo «matemático» desempeña «de cierto modo» un papel especial, suele recordarse que en las matemáticas aparecen ciertas proposiciones supremas, los «axiomas». Por otra parte, en la medida en que el pensamiento matemático piensa de modo «deductivo», estas proposiciones supremas son identificadas con las premisas mayores de las argumentaciones silogísticas. Partiendo de allí se supone, sin más reflexión, que la proposición *cogito sum*, a la que el propio Descartes señala como la «primera y más cierta», tiene que ser una proposición suprema y un «principio» en el sentido tradicional, algo así como la mayor de las premisas mayores

de todo silogismo. En este razonamiento formalmente correcto y apoyado en parte en formulaciones del propio Descartes se pasa por alto, sin embargo, lo esencial: con la proposición *cogito sum* se da una nueva determinación de la esencia de «fundamento» y de «*principium*». «Fundamento» y «*principium*» es ahora el *subiectum* en el sentido del representar que se representa. Con ello queda decidido de manera nueva en qué sentido esta proposición sobre el *subiectum* es *el* principio fundamental, el principio por excelencia. La esencia de lo que tiene el carácter de principio se determina ahora desde la esencia de la «subjetividad» y por medio de esta última. Lo «axiomático» tiene ahora un sentido diferente respecto de la verdad del ἀξίωμα que Aristóteles encuentra, como «principio de no contradicción», para la interpretación del ente en cuanto tal. El carácter «de principio» de la proposición *cogito sum* consiste en que determina de modo nuevo la esencia de la verdad y del ser, y lo hace de manera tal que se invoca esta determinación misma como la verdad primera, lo que aquí quiere decir, al mismo tiempo: como lo que es en sentido propio.

Ciertamente, Descartes no se pronunció explícitamente sobre el carácter de esta proposición en cuanto proposición fundamental. No obstante, poseía una clara conciencia de su peculiaridad. Y sin embargo, los múltiples esfuerzos por hacer comprensible a sus contemporáneos su fundamentación de la metafísica y por atender a sus objeciones hicieron que se viera obligado a hablar partiendo del plano de lo que había anteriormente y a comentar así su propia posición fundamental desde un punto de vista externo, es decir siempre de modo inadecuado, proceso al que, ciertamente, está expuesto *todo pensar esencial y* que es ya la consecuencia de una relación oculta. A ella le corresponde el hecho de que un pensar, en la *misma* originariedad hacia la que se abre paso, se pone también a sí mismo su *propio* límite.

Las posiciones metafísicas fundamentales de Descartes y de Protágoras

Ahora estamos ya en condiciones de caracterizar la posición metafísica fundamental de Descartes en los cuatro respectos citados y de diferenciarla de la posición metafísica fundamental de Protágoras.

1) ¿En la metafísica de Descartes, cómo es el hombre él mismo y como qué se sabe?

El hombre es el fundamento eminente que yace a la base de todo re-presentar del ente y de su verdad, el fundamento sobre el cual se pone y tiene que ponerse todo representar y lo en él re-presentado si ha de tener un estar y una existencia consistente. El hombre es *subiectum* en ese sentido eminente. El nombre y el concepto «sujeto» pasan a convertirse ahora, en su nuevo significado, en el nombre propio y la palabra esencial para el hombre. Esto quiere decir: todo ente no humano se convierte en objeto para este sujeto. A partir de este momento, *subiectum* no vale ya como nombre y concepto para el animal, el vegetal y el mineral.

2) ¿Qué proyecto del ente en dirección al *ser* corresponde a esta metafísica? Preguntado de otra manera: ¿cómo se determina la entidad del ente?

Entidad quiere decir ahora re-presentatividad del sujeto que re-presenta. Esto no significa de ninguna manera que el ente sea una «mera representación» y ésta algo que suceda en la «conciencia» humana, de manera tal que todo ente se volatilice en la forma etérea de meros pensamientos. Descartes, lo mismo que posteriormente Kant, no dudó nunca de que el ente y lo que se constata como tal no sea en sí y desde sí efectivamente real. Pero queda abierta la pregunta por lo que aquí quiera decir ser y por el modo en que el ente habrá de ser alcanzado y asegurado por el hombre en cuanto éste se ha convertido en sujeto. Ser es la re-presentatividad puesta en seguro en el re-presentar calculante, por medio de la cual se asegura por doquier al hombre el proceder en medio del ente, la investigación del mismo, su conquista, dominio y puesta a disposición, de manera tal que él mismo puede ser, desde sí, amo de su propio aseguramiento y de su propia seguridad.

3) ¿Cómo queda circunscrita en esta metafísica la esencia de la verdad?

Un rasgo fundamental de toda determinación metafísica de la verdad se expresa en la proposición que concibe la verdad como adecuación del conocimiento con el ente: *veritas est adaequatio intellectus et rei*. De acuerdo con lo que se ha dicho antes, vemos ahora fácilmente que esta «definición» corriente de la verdad se transforma según el modo en que se comprenda el ente con el que debe adecuarse el conocimiento, pero también según el modo en que se comprenda el conocimiento que debe estar en adecuación con el ente. El conocer en cuanto *percipere*

y *cogitare,* en el sentido de Descartes, se distingue por sólo admitir como conocimiento aquello que por medio del representar le es re-mitido al sujeto como indudable y que, en cuanto puesto de este modo, es en todo momento nuevamente alcanzable por el cálculo. También para Descartes el conocer se rige por el ente, pero como ente sólo vale lo que es puesto en seguro en el caracterizado modo del re-presentar y re-mitir. Sólo es ente aquello de lo que el sujeto puede estar seguro en el sentido de su representar. Lo verdadero es sólo lo asegurado, lo cierto. Verdad es certeza, certeza para la cual resulta decisivo que el hombre como sujeto esté en ella en cada caso seguro y cierto de sí mismo. Por ello, para el aseguramiento de la verdad en cuanto certeza es necesario en un sentido esencial el pro-ceder [*Vor-gehen*], el asegurar-de-antemano. El «método» adquiere ahora un peso metafísico que está por así decirlo inscrito en la esencia de la subjetividad. «Método» ya no es simplemente la secuencia de algún modo ordenada de los diferentes pasos en los que se mueve el examen, la demostración, la exposición y la correlación de los conocimientos y fragmentos doctrinales en el modo de una «*summa*» escolástica, la cual tiene una construcción regulada y siempre recurrente. «Método» es ahora el nombre del pro-ceder asegurador y conquistador frente al ente para ponerlo en seguro como objeto para el sujeto. En este sentido metafísico se entiende *methodus* cuando Descartes, en su importante tratado *Regulae ad directionem ingenii*, aparecido sólo después de su muerte, establece, como regula IV:

Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam.

«Necesario (esencialmente necesario) es el método para encontrar y seguir la huella de la verdad (certeza) del ente.» En el sentido del «método» así comprendido, todo pensamiento medieval carece esencialmente de método.

4) ¿De qué manera el hombre, en esta metafísica, recoge y da la *medida* para la verdad del ente?

Con lo anterior, esta pregunta ya ha recibido su respuesta. Puesto que el hombre se ha convertido esencialmente en el *subiectum* y la entidad se ha vuelto equivalente a la re-presentatividad y la verdad a la certeza, el hombre dispone aquí esencialmente del ente en cuanto tal en su totalidad, pues proporciona la medida para la entidad de cualquier ente. En el hombre en cuanto *subiectum* se encuentra ahora la decisión esencial acerca de qué habrá de afirmarse en general como ente. El hombre es quien tiene, conscientemente y como tarea, esta disposición. El sujeto es «subjetivo» por y en el hecho de que la deter-

minación del ente, y con ella la del hombre mismo, no se encuentra ya estrechada por ningún límite sino que lo ha perdido en todo respecto. La relación con el ente es el avasallante pro-ceder hacia la conquista y el dominio del mundo. El hombre le da al ente la medida en cuanto determina desde sí y en referencia a sí lo que es lícito que valga como ente. Dar la medida es arrogarse la medida por medio de la cual el hombre, en cuanto *subiectum,* queda fundado como centro del ente en su totalidad. Hay que tener muy en cuenta, sin embargo, lo siguiente: el hombre no es aquí el yo aislado egoísta, sino que es «sujeto», lo que quiere decir que el hombre emprende una ilimitada explotación del ente por vía de la representación y el cálculo. En la esencia de la nueva posición metafísica del hombre como *subiectum* se halla el fundamento de que la ejecución del descubrimiento y de la conquista del mundo, así como las respectivas iniciativas en esa dirección, tienen que ser asumidas y llevadas a cabo por individuos eminentes. La concepción moderna del hombre como «genio» tiene como presupuesto metafísico la determinación de la esencia del hombre como sujeto. A la inversa, el culto del genio y sus desviaciones no son, por lo tanto, lo esencial de la humanidad moderna, así como tampoco lo son el «liberalismo» y el autogobierno de los estados y las naciones en el sentido de las «democracias» modernas. Que los griegos hubieran pensado al hombre como «genio» es tan inimaginable como profundamente ahistórica la opinión de que Sófocles era un «hombre genial».

Se reflexiona demasiado poco sobre el hecho de que es el «subjetivismo» moderno, y sólo él, el que ha descubierto y vuelto disponible y dominable el ente en su totalidad, posibilitando aspiraciones y formas de dominio que la Edad Media no podía conocer y que estaban fuera del círculo visual de los griegos.

Lo dicho puede aclararse ahora diferenciando de acuerdo con los cuatro respectos, las representaciones metafísicas fundamentales de Protágoras y de Descartes. Para evitar repeticiones se hará en la forma de breves tesis:

1) Para Protágoras, el hombre está determinado en su ser sí mismo por la pertenencia a un entorno de lo desoculto. Para Descartes, el hombre está determinado como sí mismo por el retrotraer del mundo al representar del hombre.

2) Para Protágoras, la entidad del ente es —en el sentido de la metafísica griega— el presenciar en lo desoculto. Para Descartes, entidad quiere decir: ser representado por y para el sujeto.

3) Para Protágoras, verdad significa desocultamiento de lo presente. Para Descartes: certeza del representar que se re-presenta y asegura.

4) Para Protágoras, el hombre es la medida de todas las cosas en el sentido de la mesurante limitación al entorno de lo desoculto y al límite de lo oculto. Para Descartes, el hombre es la medida de todas las cosas en el sentido en que se arroga la pérdida de límites del representar para conducirlo a la certeza que se asegura a sí misma. El dar medida somete todo lo que puede valer como ente al cálculo del re-presentar.

Si consideramos rectamente la diferencia que así sale a la luz entre las posiciones metafísicas fundamentales, podrían surgir dudas acerca de si se mantiene algo único e igualmente esencial para ambas que nos autorice a hablar, en los dos casos, de posiciones fundamentales de *la metafísica.* Pero el propósito de esta contraposición es, precisamente, el de hacer visible en esto, que es en apariencia totalmente diferente, no, por cierto, algo idéntico, pero sí lo mismo, y de este modo la oculta *esencia* unitaria de la metafísica, para alcanzar por esta vía un concepto *más originario* de la metafísica frente a la interpretación sólo moral, es decir determinada desde el pensamiento del valor, que hace Nietzsche de ella.

Pero antes de que intentemos el paso que nos conduzca a un conocimiento más originario de la esencia de la metafísica, tenemos que recordar nuevamente la posición metafísica fundamental de Nietzsche para que salga a la luz la conexión histórica —no la dependencia historiográfica— entre Nietzsche y Descartes. Esto se hará por medio de una discusión de la toma de posición de Nietzsche respecto de Descartes.

La toma de posición de Nietzsche respecto de Descartes

Al hacer esta referencia a su toma de posición respecto de la proposición conductora de Descartes no estarnos interesados en imputarle a Nietzsche una falsa interpretación de esta proposición. Se trata de ver, por el contrarío, que Nietzsche se sostiene sobre el

fundamento de la metafísica puesto por Descartes, y en qué medida tiene que sostenerse sobre tal fundamento. No puede negarse que Nietzsche rechaza el giro que ha impuesto Descartes a la metafísica; pero sigue abierta la cuestión de por qué y cómo se produce el repudio de Descartes por parte de Nietzsche.

Las notas más importantes en las que Nietzsche se ocupa de la proposición conductora de Descartes están entre los trabajos previos para la planeada obra capital *La voluntad de poder.* No obstante, no han sido recogidos en ésta por los editores del libro postumo, lo que vuelve a mostrar la falta de idea con que ha sido compuesto el citado libro. En efecto, la relación de Nietzsche con Descartes es *esencial* para la propia posición metafísica fundamental de Nietzsche. Desde esa relación se determinan los presupuestos *internos* de la metafísica de la voluntad de poder. Por no verse que detrás del más enérgico repudio del *cogito* cartesiano se encuentra el vínculo *aún más* estrecho a la subjetividad puesta por Descartes, la relación histórica esencial entre los dos pensadores, es decir la relación que determina su posición fundamental, queda en la oscuridad.

Los pasajes principales en los que Nietzche se refiere a Descartes se encuentran en los tomos XIII y XIV de la edición en octavo mayor, tomos que contienen aquellas notas que por razones poco claras han sido excluidos del libro postumo. En primer lugar, consignemos en una enumeración externa los pasajes en los que se apoyará la discusión siguiente: XIII, n. 123 (1885); XIV, la. parte, nn. 5, 6, 7 (1885; provenientes del mismo cuaderno que los anteriores); XIV, 2a. parte, n. 160 (1885-1886); además, del libro postumo *La voluntad de poder,* n. 484 (primavera-otoño de 1887), n. 485 (primavera-otoño de 1887), n. 533 (primavera-otoño de 1887); cfr. asimismo XII, la. parte, n. 3 (1881-1882). En las notas resulta de nuevo patente que la confrontación de Nietzsche con los grandes pensadores es emprendida en la mayor parte de los casos recurriendo a escritos filosóficos *sobre* esos pensadores y resultan, por lo tanto, ya cuestionables en detalle, por lo que muchas veces no vale la pena que entremos en una discusión más precisa.

Por otra parte, el recurso a las obras de los grandes pensadores y al texto exacto y considerado en todos sus aspectos tampoco proporciona una garantía de que el pensar de ese pensador sea repensado de manera pensante y comprendido de modo más originario. De esto proviene que los historiógrafos de la filosofía que trabajan con mucha exactitud suelen contar cosas sumamente curiosas respecto

de los pensadores que «investigan», mientras que un verdadero pensador, disponiendo de un relato insuficiente de este tipo, puede reconocer, sin embargo, algo esencial, por la simple razón de que, en cuanto es alquien que piensa y pregunta está de antemano cerca de quien piensa y pregunta, en una cercanía que no puede ser alcanzada por ninguna ciencia historiográfica, por más exacta que sea. Esto vale también para la toma de posición de Nietzsche respecto de Descartes. Es una mezcla de interpretaciones erróneas y comprensión esencial. Esto y el hecho de que Nietzsche está separado de los grandes pensadores por el difícilmente comprensible siglo XIX, con lo que se pierde la *línea simple* de la conexión histórico-esencial, hacen que la relación de Nietzsche con Descartes sea muy complicada. Aquí nos limitaremos a lo más importante.

En un principio Nietzsche coincide con la interpretación corriente de la proposición, que la considera como un silogismo: *ego cogito* ergo *sum*. Se supone que la finalidad de este silogismo es demostrar que «yo» soy: que un «sujeto» es. Nietzsche piensa que Descartes acepta como obvio que el hombre se determine como «yo» y éste como «sujeto». En contra de la posibilidad de esta conclusión aduce, en cambio, todo lo que en parte ya se había objetado en tiempo de Descartes y después se ha vuelto a repetir continuamente: para establecer la conclusión, es decir la proposición, tengo que saber previamente: qué significa *«cogitare»,* qué significa *«esse»,* qué quiere decir *«ergo»,* qué quiere decir «sujeto». Puesto que, para Nietzsche y para otros, en y para esta proposición —aceptando siempre que sea una conclusión— se supone siempre ese saber, la proposición misma no puede ser la «certeza» primera, y mucho menos el fundamento de toda certeza. La proposición no lleva a cabo lo que Descartes le exige. A esta objeción respondió ya el propio Descartes en su última obra, una obra de síntesis, *Principia philosophiae (Les príncipes de la philosophie)*, I, 10 (aparecida en 1644 en latín y en 1647 en la traducción francesa de un amigo; cfr. *Oeuvres de Descartes,* ed. por Adam y Tannery, París, 1897-1910,VIII, 8). El pasaje se refiere directamente a la ya citada caracterización de la proposición como *prima et certissima cognitio*:

> *«Atque ubi dixi hanc propositionem* ego cogito, ergo sum, *esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi quin ante ipsam scire oporteat,* quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo; item quod fieri non

possit, ut it quod cogitet, non existat *et talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas.»*

«Y allí donde dije que la proposición "pienso, luego existo" es de todas la primera y la más cierta que sale al encuentro de cualquiera que filosofe siguiendo un orden, con ello no he negado que previamente a esa proposición se tenga que "saber" (*scire*) qué sea "pensar", "existencia", "certeza", ni tampoco "que no pueda suceder que aquello que pienso no sea" y cosas similares; pero puesto que estos que están aquí son los conceptos más simples y que proporcionan un conocimiento solos, sin que lo nombrado por ellos exista como ente, he considerado que no debían ser enumerados (tomados en consideración) expresamente.»

Descartes concede, pues, que «previamente» a este conocimiento es necesario un saber acerca del ser, el conocimiento y similares. Queda abierta, sin embargo, la pregunta referente al contenido, la pregunta acerca de cómo tiene que entenderse ese «previamente», en qué se funda ese saber previo de lo más conocido y desde dónde se determina la esencia del ser-conocido de lo más conocido. La citada observación de Descartes debe entenderse *así*: la proposición que se pone como «principio» y certeza primera re-presenta con ello el ente como cierto (entendiendo la certeza como esencia de la representación y de todo lo incluida en ella), de manera tal que precisamente sólo mediante esta proposición queda también puesto lo que quieran decir ser, certeza y pensar. Que estos conceptos estén también comprendidos en la proposición sólo expresa que pertenecen al contenido de la misma, pero no como algo *sobre lo cual* se apoya la proposición y lo puesto por ella. En efecto, sólo con esta proposición queda establecido —por vez primera— qué carácter tiene que tener lo *notissimum* (lo más cognoscible y conocido).

Hay que considerar aquí la precedente observación de principio que hace Descartes, la cual se expresa completamente en el sentido de Aristóteles (*Física*, B 1) y tiene, sin embargo, el tono propio de la época moderna:

«Et saepe adverti Philosophos in hoc errare, quod ea, quae simplicissima erant ac per se nota, Logicis definitionibus explicare conarentur; ita enim ipsa obscuriora reddebant».

«Y he notado con frecuencia que los filósofos erraban al intentar que lo que era lo más simple y cognoscible por sí mismo se volviera más claro mediante determinaciones conceptuales de la lógica; en efecto, de este modo, devolvían lo en sí claro (sólo) como algo más oscuro.»

Aquí Descartes dice que la «lógica» y sus definiciones no son el tribunal supremo de la claridad y la verdad. Éstas descansan sobre otro fundamento; para Descartes, sobre el que resulta puesto por su proposición fundamental. La preeminencia respecto de todo la tiene lo seguro y cierto, dentro de lo cual están incluidas, claro está, las determinaciones más generales de ser, pensamiento, verdad y certeza.

Sólo podría objetársele a Descartes que no diga de modo suficientemente claro que, y de qué manera, los conceptos generales copensados en la proposición reciben de esta misma su determinación y que es imposible una determinación previa de esos conceptos si no descansa sobre la certeza fundamental de esta proposición. Pero esta objeción —pensada en todo su alcance— sería una objeción que afecta a *toda* posición metafísica fundamental, ya que es propio del modo de pensar que guía a la metafísica considerar que el concepto y la esencia del ser son lo más conocido y preguntar qué ente, y cómo tiene que experimentarse para que sea interpretado de tal o cual manera respecto de su ser.

Lo que Descartes quiere decir en respuesta a los reparos planteados podemos formularlo también, de un modo más fundamental y en previsión de lo que seguirá, de este modo: en primer lugar tiene que fijarse un ente en su verdad, a partir de lo cual el ser y la verdad quedan ya conceptualmente delimitados. La proposición de Descartes es de un tipo *tal* que de inmediato enuncia y determina a la vez las referencias internas de ser, certeza y pensar. En ello consiste su esencia como «principio».

Si además tenemos en cuenta que, de acuerdo con los decisivos comentarios de la proposición hechos por el propio Descartes, ésta no debe tomarse como una argumentación silogística, resultará claro sin más cómo el ente asegurado por ella —la representación en su esencia plena— proporciona al mismo tiempo, en conformidad con el carácter proposicional de esta proposición, la seguridad sobre ser, verdad y pensar. Lo que Descartes, en cambio, *parece* no haber recalcado de modo suficiente —que la proposición, en cuanto «princi-

pio» tiene que pensarse también a un «nivel de principio», es decir *filosóficamente*—lo señala, sin embargo, mediante el giro, repetidas veces empleado: *ordine philosophanti*. Esta proposición sólo puede hacerse efectiva y sólo agota todo su contenido si se la piensa en esa dirección única que adopta la búsqueda de un *fundamentumabsolutum inconcussum veritatis*. Esta búsqueda piensa necesariamente en referencia a un *fundamentum*, a un *absolutum*, a un *inconcussum*, a una *ventas*, y piensa todo esto en un determinado sentido junto con aquello que lo satisface como ente cierto y que está por ello firmemente establecido. En el sentido de lo que es así cierto y más conocido se representan también los preconceptos de ser, conocer y representar. La proposición *cogito sum* sólo dice que éstos están ya representados de este modo. La objeción nietzscheana de que la proposición de Descartes hace uso de presuposiciones no demostradas y por ello no es un principio no acierta en un doble respecto:

1) la proposición no es una argumentación silogística que dependa de premisas mayores;

2) y, sobre todo, la proposición es, por su esencia, el *pre-suponer* mismo que Nietzsche echa en falta; en ella se pone explícitamente de antemano aquello a lo que toda proposición y todo conocimiento apela como fundamento esencial.

Más esencial parece ser otro reparo que opone Nietzsche a la proposición, un reparo que, sin embargo, también se basa en el prejuicio de que se trata de un silogismo. Pero si prescindimos de este insostenible prejuicio, se muestra que Nietzsche toca, no obstante, algo esencial. A pesar de ello, su confrontación con Descartes sigue siendo confusa en lo decisivo, puesto que, allí donde sus reparos podrían adquirir peso si fueran pensados de modo suficiente, se vuelven precisamente en contra del propio Nietzsche. De antemano cabe presumir que, en el punto propiamente decisivo, Nietzsche ve la posición fundamental de Descartes desde la suya propia, que la interpreta desde la voluntad de poder, es decir, de acuerdo con lo visto antes, la «computa psicológicamente». Por eso, no hay que asombrarse si, ante la interpretación psicológica de una posición fundamental que ya es en sí misma «subjetiva», caemos en un confuso conjunto de tomas de posición que a primera vista no resulta fácilmente aclarable. Sin embargo, tenemos que intentarlo, *porque todo depende de que se comprenda la filosofía de Nietzsche como metafísica, es decir, en el contexto esencial de la historia de la metafísica.*

Nietzsche sostiene que con la proposición de Descartes el «yo» y el «sujeto» se ponen y aseguran como condición del «pensar». En contra de esta intención de Descartes, como consecuencia del movimiento escéptico de la filosofía moderna, se habría vuelto más plausible que, a la inversa, el pensar es la condición del «sujeto», es decir, de los conceptos de «sujeto», «objeto» y «substancia». Nietzsche remite aquí al «movimiento escéptico» de la filosofía moderna y piensa en el «empirismo inglés», de acuerdo con cuya doctrina los «conceptos esenciales» (categorías) surgen de asociaciones y hábitos de pensamiento.

Nietzsche reconocía, sin embargo, que las doctrinas de Locke y Hume sólo representan una versión más grosera de la posición fundamental de Descartes en dirección de una destrucción del pensar filosófico y que se basan en una incomprensión del comienzo de la filosofía moderna llevado a cabo por aquél. La citada observación de Descartes acerca de los «conceptos» generales copensados en el *cogito sum* encierra también lo siguiente: que los conceptos más generales y conocidos no sólo son producidos, como todo concepto en cuanto tal, *por* el pensar, sino que su contenido se conquista y determina *siguiendo el hilo conductor* del pensar y el enunciar. Para Descartes está decidido que entidad quiere decir: representatividad [*Vorgestelltheit*]; que verdad, en cuanto certeza, significa: fijación [*Festgestelltheit*] en el representar.

Lo que Nietzsche cree tener que aportar frente a Descartes como una perspectiva presuntamente nueva, que las «categorías» surgen del «pensar», es precisamente la decisiva proposición del propio Descartes. Es cierto que Descartes se preocupa aún por buscar una fundamentación metafísica unitaria de la esencia del pensar en cuanto *cogito me cogitare,* mientras que Nietzsche, bajo la tutela del empirismo inglés, cae en la «explicación psicológica». Pero puesto que también él explica las categorías desde el «pensar», coincide con Descartes en *aquello* en lo que cree tener que distanciarse de él. Sólo el *modo* en el que explica el origen de ser y verdad desde el pensar es diferente: Nietzsche da al *cogito sum* otra interpretación.

Sin darse cuenta suficientemente, Nietzsche está de acuerdo con Descartes en que ser quiere decir «representatividad», fijación en el pensar, y que verdad quiere decir «certeza». En este respecto, Nietzsche piensa de manera totalmente moderna. No obstante, cree dirigirse en *contra* de Descartes al poner en tela de juicio que su proposición sea una certeza *inmediata,* es decir una certeza conquistada y asegurada por medio de una mera toma de conocimiento. Nietzsche dice que la

búsqueda cartesiana de una certeza inquebrantable es una «voluntad de verdad»: «"Voluntad de verdad" como "no quiero ser engañado" o "no quiero engañar" o "quiero convencerme y afirmarme", como formas de la voluntd de poder» (XIV, 2a. mitad, n. 160).

¿Qué sucede aquí? Nietzsche retrotrae el *ego cogito* a un *ego volo* e interpreta el *velle* como querer en el sentido de la voluntad de poder, a la que piensa como el carácter fundamental del ente en su totalidad. *Pero ¿qué pasaría si la instauración de este carácter fundamental sólo fuera posible sobre el terreno de la posición metafísica fundamental de Descartes?* Entonces, la crítica de Nietzsche a Descartes sería un desconocimiento de la esencia de la metafísica que sólo puede asombrar a quien aún no ha comprendido que este autodesconocimiento de la metafísica se ha vuelto una necesidad en el estadio de su acabamiento. La siguiente proposición muestra hasta qué punto Nietzsche se encuentra ya arrojado fuera de los cauces de una meditación metafísica *originaria:* «El concepto de *substancia,* una consecuencia del concepto de *sujeto:* ¡*no* a la inversa!» *(La voluntad de poder,* n. 485; 1887). Nietzsche entiende aquí «sujeto» en el sentido moderno. Sujeto es el yo humano. El concepto de substancia no es jamás, como opina Nietzsche, una consecuencia del concepto de sujeto. Pero tampoco el concepto de sujeto es una consecuencia del concepto de substancia. El concepto de sujeto surge de la nueva interpretación de la *verdad* del ente —que, siguiendo a la tradición, es pensado como οὐσία, ὑποκείμενον y *subiectum*— por el hecho de que, sobre la base del *cogito sum,* el hombre se convierte en lo que propiamente subyace, en aquello *quod substat,* en substancia. El concepto de sujeto no es otra cosa que la limitación del transformado concepto de substancia al hombre en cuanto representante en cuyo representar lo representado y el representante están fijados en su copertenencia. Nietzsche ignora el origen del «concepto de substancia» porque, a pesar de toda la crítica a Descartes, sin un saber suficiente de la *esencia de una posición metafísica fundamental,* considera incondicionalmente asegurada la posición fundamental metafísica moderna y deposita todo en la preeminencia del hombre como sujeto. Sin embargo, el sujeto es comprendido ahora como voluntad de poder; en conformidad con ello, también la *cogitatio,* el pensar, es interpretado de otro modo.

Esto lo muestra una declaración de Nietzsche sobre la esencia del «pensar» que no está registrada en un sitio cualquiera sino en

conexión con la interpretación de la certeza cartesiana como una forma de la voluntad de poder (XII, n. 123):

> «El pensar no es para nosotros un medio para "conocer" sino para designar el acontecer, para ordenarlo, para volverlo manejable para nuestro uso: así pensamos hoy acerca del pensar: mañana quizá de otro modo».

El pensar es interpretado aquí de manera puramente «económica», en el sentido de la «economía maquinal». *Lo* que pensamos, en cuanto pensado, sólo es «verdadero» en la medida en que sirve a la conservación de la voluntad de poder. Pero también *cómo* pensamos acerca del pensar se mide únicamente de acuerdo con ello. Partiendo de esta concepción del pensar, Nietzsche llega necesariamente a la afirmación de que Descartes se engaña al creer que la *visión* de la transparencia de su proposición le asegura a ésta la certeza. La proposición *ego cogito, ergo sum* es, según Nietzsche, sólo una «hipótesis» que ha sido aceptada por Descartes porque le proporcionaba «en grado sumo el sentimiento de poder y seguridad» *(La voluntad de poder*, n. 533; 1887).

¡Ahora la proposición de Descartes es de pronto una hipótesis, una asunción previa, y no sólo una consecuencia silogística como en las objeciones señaladas antes! La toma de posición de Nietzsche frente a Descartes carece de una línea unitariamente coherente. Sólo se vuelve unívoca donde Nietzsche no se dedica ya a comentar el contenido de la proposición sino que la computa «psicológicamente», es decir la comprende como un modo de autoaseguramiento del hombre que proviene de la voluntad de poder.

Pensaríamos, sin embargo, con demasiada precipitación si de la toma de posición de Nietzsche pretendiéramos sacar la conclusión de que ha abandonado en lo más mínimo, o incluso superado, la interpretación cartesiana del ser como representatividad, su determinación de la verdad como certeza y del hombre como sujeto. La interpretación cartesiana del ser es asumida por Nietzsche sobre la base de su doctrina de la voluntad de poder. La asunción llega a un grado tal que Nietzsche, sin preguntarse por su legitimación, equipara ser con «representatividad» y ésta con verdad. En la equiparación de «ser» y «verdad», visible ya en el fragmento n. 12, Nietzsche testimonia de la manera más clara que su posición metafísica funda-

mental está enraizada en el *cogito sum.* «Verdad» y «ser» quieren decir para Nietzsche lo mismo, a saber: lo hecho fijo en el representar y poner en seguro.

Pero Nietzsche no reconoce «ser» y «verdad» y su equiparación como la verdad fundamental, es decir, en *su* interpretación, como el «valor supremo», sino que simplemente tolera a la verdad como un valor necesario para la conservación de la voluntad de poder. Que lo representado en el re-presentar muestre algo de lo real mismo es algo discutible o, más aún, algo que hay que negar; en efecto, todo lo real es un devenir. Pero todo re-presentar, en cuanto fijar, impide el devenir y muestra lo que deviene en un estado de detención, y por lo tanto *no* como «es». El representar sólo da la apariencia de lo real. Por consiguiente, lo verdadero y lo que es tenido por ente en el representar es, medido respecto de lo real en cuanto deviniente, esencialmente erróneo. Verdad es error, pero un error necesario. *«La verdad es la especie de error* sin la cual una determinada especie de seres vivente [o sea, el hombre] no podría vivir. El valor para la *vida* decide en última instancia» (n. 493; cfr. sobre esto Pascal, *Pensées*, n. 18).

Nietzsche asume completamente la posición metafísica fundamental de Descartes, pero la computa psicológicamente, es decir, funda la certeza, en cuanto «voluntad de verdad», en la voluntad de poder. ¿Pero no pone Nietzsche en tela de juicio el concepto de «sujeto» tal como lo piensa Descartes? Efectivamente, Nietzsche dice: el concepto de «yo» como sujeto es un invento de la «lógica».

¿Y qué es la «lógica»?

La lógica es «un imperativo, *no* para el conocimiento de lo verdadero sino para poner y componer un mundo *que deba llamarse verdadero para nosotros»* (n. 516; 1887). Aquí la lógica es comprendida como una orden y una forma de ordenar, es decir como un «instrumento» de la voluntad de poder. De modo aún más decidido, dice Nietzsche (n. 512; 1885): «La lógica *no* proviene de la voluntad de verdad». Nos sorprendemos. Según el propio concepto de Nietzsche la verdad es, sin embargo, lo fijo y lo que se ha fijado; ¿la lógica no habría de surgir de esta voluntad de fijar y volver consistente? Según el concepto propiamente nietzscheano, sólo puede provenir de la voluntad de *verdad*. Cuando, a pesar de ello, dice: «La lógica *no* proviene de la voluntad de verdad», está comprendiendo de improviso verdad en un sentido diferente: no en el *suyo*, de acuerdo con el cual es una especie de error, sino en el sentido tradicional, según el cual verdad quiere decir: con-

cordancia del conocimiento con las cosas y con lo real. *Este* concepto de verdad es la presuposición y el patrón de medida para la interpretación de la verdad como apariencia y error. ¿La propia interpretación nietzscheana de la verdad como apariencia no se convierte así en una apariencia? No se convierte ni siquiera en una apariencia: la interpretación nietzscheana de la «verdad» como error invocando la esencia de la verdad como concordancia con lo real se convierte en la inversión de su propio pensar y, con ella, en su disolución.

Sin embargo, nos haríamos demasiado fácil la confrontación con la posición metafísica fundamental de Nietzsche y dejaríamos todo a medias si siguiéramos esa disolución de ser y verdad sólo en el respecto mencionado. Los enredos de los que Nietzsche ya no logra salir se ven cubiertos en un primer momento por el sentimiento básico de que todo está sostenido por la voluntad de poder y es por ella necesario y está por lo tanto justificado. Esto se expresa en que Nietzsche puede decir al mismo tiempo: la «verdad» es apariencia y error, pero, en cuanto error es sin embargo un «valor». El pensar en términos de valores oculta el derrumbe de la esencia de ser y verdad. El pensamiento de los valores es él mismo una «función» de la voluntad de poder. Cuando Nietzsche dice: el concepto de «yo» y por lo tanto el de «sujeto» son un invento de la «lógica», tendría que rechazar la subjetividad como «ilusión», por lo menos allí donde se la reivindica como realidad fundamental de la metafísica.

Sólo que la puesta en cuestión de la subjetividad en el sentido de la yoidad de la conciencia pensante es compatible, sin embargo, en el pensamiento de Nietzsche, con la asunción incondicionada de la subjetividad en el sentido metafísico, por cierto no reconocido, del *subiectum*. *Lo* que subyace no es para Nietzsche el «yo» sino el «cuerpo»: «La creencia en el cuerpo es más fundamental que la creencia en el *alma*» (n. 41); y: «El fenómeno del *cuerpo* es el fenómeno más rico, más claro, más aprehensible: hay que anteponerlo metódicamente, sin establecer nada sobre su significado último» (n. 489). Ésta es la posición fundamental de Descartes, en el supuesto de que tengamos aún ojos para ver, es decir para pensar metafísicamente. El cuerpo tiene que anteponerse *«metódicamente»*. Lo que cuenta es el método. Ya sabemos lo que significa: lo que cuenta es el modo de proceder en la determinación de aquello a lo que se retrotrae todo lo fijable. Que hay que anteponer metódicamente el cuerpo quiere decir: tenemos que pensar de modo más claro, aprehensible y manejable que Descartes, pero total y exclusivamente en el mismo sentido que él. El

método decide. El hecho de que Nietzsche ponga el cuerpo en el lugar del alma y la conciencia no implica ningún cambio respecto de la posición metafísica fundamental fijada por Descartes. Ésta sólo adopta con Nietzsche una forma más basta y es llevada al límite, o quizá al ámbito, de la absoluta carencia de sentido. Pero la carencia de sentido no es ya una objeción, en el supuesto de que sea de utilidad para la voluntad de poder. «Esencial: partir del *cuerpo* y utilizarlo como hilo conductor» (n. 532). Si juntamente con esto pensamos el pasaje ya citado de *Más allá del bien y del mal* en el que Nietzsche establecía como «realidad» única y determinante «nuestro mundo de los apetitos y pasiones», reconoceremos con claridad suficiente cuán decididamente la metafísica de Nietzsche se despliega como acabamiento de la posición metafísica fundamental de Descartes, sólo que todo se traslada del ámbito del representar y de la conciencia (de la *perceptio*) al ámbito del *appetitus*, de las pulsiones, y se piensa de modo incondicionado desde la fisiología de la voluntad de poder.

Inversamente, sin embargo, también tenemos que pensar la posición fundamental de Descartes de un modo verdaderamente *metafísico* y medir con todo su alcance *interno* la transformación *esencial* de ser y verdad en el sentido de representatividad y seguridad. El hecho de que Pascal, casi contemporáneamente a Descartes, aunque determinado esencialmente por él, haya tratado de salvar la cristiandad del hombre, no sólo ha empujado la filosofía de Descartes a la apariencia de una «teoría del conocimiento» sino que, a una con ello, la ha hecho aparecer como un modo de pensar que serviría simplemente a la «civilización» pero no a la «cultura». En verdad, sin embargo, en el pensar de Descartes se trata de un esencial traslado de la humanidad entera y de su historia, desde el ámbito de la especulativa verdad de la fe del hombre cristiano a la representatividad del ente fundada en el sujeto, sólo desde cuyo fundamento esencial se vuelve posible la moderna posición dominante del hombre.

En el año 1637, como paso previo a las *Meditationes*, apareció el *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences.* Después de lo que se ha dicho antes sobre el nuevo sentido metafísico del «método», el título no necesita más comentario.

En la parte VI del citado *Discurso del método,* Descartes habla acerca del alcance de la nueva interpretación del ente, en especial de la naturaleza en el sentido de la *res extensa,* que debe ser re-presentada, es decir, hecha predecible, y por lo tanto dominable, según «figura y movimiento» (posición y estado dinámico). La nueva conceptualización, basada en

el *cogito sum*, le abre una perspectiva cuyo despliegue sólo es experimentado en su plena incondicionalidad metafísica por la época actual. Descartes dice (*Opp*. VI, 61 ss., cfr. ed. E. Gilson, 1925, pág. 61 s.):

> *«Car elles (quelques notions générales touchant la Physique) m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir a des connaissances qui soient fort útiles a la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la forcé et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon a tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature».*
>
> «Pues ellos (los conceptos que, sobre la base del *cogito sum*, determinan el nuevo proyecto de la esencia de la naturaleza) me han hecho ver que es posible llegar a conocimientos que sean muy útiles para la vida y que, en lugar de esa filosofía escolástica que no hace más que analizar conceptualmente una verdad previamente dada, es posible encontrar una que se dirija inmediatamente al ente y pro-ceda contra él de manera tal que obtengamos conocimientos sobre la fuerza y las acciones del fuego, el agua, el aire, los astros, la bóveda celeste y todos los demás cuerpos que nos rodean; y este conocimiento (de lo elemental, de los elementos) será tan preciso como nuestro conocimiento de las diferentes actividades de nuestros artesanos. Por ello podremos efectuar y emplear estos conocimientos de la misma manera para todos los propósitos para los que son apropiados, y de este modo estos conocimientos (el nuevo modo de representar) nos harán amos y propietarios de la naturaleza.»

La conexión interna de las posiciones fundamentales de Descartes y de Nietzsche

La toma de posición de Nietzsche respecto del *«cogito ergo sum»* de Descartes es, en todo respecto, la prueba de que *desconoce* la conexión histórico-esencial interna de su propia posición metafísica

fundamental con la de Descartes. La razón de la necesidad de este desconocimiento reside en la esencia de la metafísica de la voluntad de poder que, sin poder saberlo, se obstruye una visión esencialmente adecuada de la esencia de la metafísica. Que esto es así sólo lo reconoceremos, sin embargo, si de la consideración comparativa de las tres posiciones metafísicas fundamentales mencionadas rescatamos en *una* mirada lo *mismo* que domina su esencia y que exige al mismo tiempo su respectiva peculiaridad.

Para llegar a destacar rectamente este mismo, es conveniente ahora destacar también la posición metafísica de *Nietzsche* respecto de la de Descartes de acuerdo con los cuatro respectos que nos han guiado.

1) Para Descartes el hombre es sujeto en el sentido de la yoidad que representa. Para Nietzsche, el hombre es sujeto en el sentido de las pulsiones y los afectos que subyacen como «*factum* último», es decir, resumiendo, del *cuerpo*. Toda interpretación del mundo se lleva a cabo retrocediendo al cuerpo como hilo conductor metafísico.

2) Para Descartes, la entidad del ente es equivalente a la representatividad por y para el yo-sujeto. Para Nietzsche, el «ser» es también representatividad, pero el «ser», entendido como consistencia, no basta para aprehender lo que propiamente «es», es decir lo que deviene en la realidad de su devenir. El «ser», en cuanto es lo fijo y rígido, es sólo una apariencia del devenir, pero una apariencia necesaria. El carácter de ser propio de lo real en cuanto devenir es la voluntad de poder. En qué medida la interpretación nietzscheana del ente en su totalidad como voluntad de poder tiene sus raíces en la antes nombrada subjetividad de las pulsiones y afectos y, al mismo tiempo, está esencialmente codeterminada por el proyecto de la entidad como re-presentatividad, requiere aún una demostración especial y explícita.

3) Para Descartes, verdad significa la segura re-misión de lo representado en el interior del re-presentar que se representa; la verdad es certeza. Para Nietzsche, la verdad se equipara al tener-por-verdadero. Lo verdadero se determina desde lo que el hombre sostiene respecto del ente y desde lo que él ti_/= por ente. Ser es consistencia, fijeza. Tener-por-verdadero es fijar lo que deviene, fijación con la que se asegura al respectivo viviente algo consistente en sí mismo y en su entorno, en virtud de lo cual puede estar seguro de su existencia consistente y de su conservación y, por lo tanto, puede tener el poder de *acrecentar* el poder. La verdad, en cuanto fijar, es

para Nietzsche la apariencia requerida por el viviente, es decir por el centro de poder «cuerpo» en cuanto «sujeto».

4) Para Descartes, el hombre es la medida de todo ente en el sentido en que se arroga la eliminación de los límites del re-presentar para conducirlo a la certeza que se asegura a sí misma. Para Nietzsche, no sólo lo re-presentado en cuanto tal es un producto del hombre; toda conformación y configuración de cualquier tipo es producto y propiedad del hombre en cuanto señor incondicionado de todo tipo de perspectiva en la que se configura el mundo y se le da poder como incondicionada voluntad de poder.

Por eso, en la obra *Genealogía de la moral,* agregada a *Más allá del bien y del mal* «para completarla y aclararla» (al año siguiente, 1887), Nietzsche dice lo siguiente, en el tercer tratado, n. 12:

> «"Objetividad", esta última entendida no como "intuición desinteresada" (como lo cual sería un absurdo y un contrasentido), sino como la facultad de *tener en su poder* el pro y el contra y de conectarlos y desconectarlos: de manera tal que se sepa hacer útil para el conocimiento precisamente la *diversidad* de las perspectivas y de las interpretaciones de los afectos».
>
> «*Sólo* hay un ver perspectivista, *sólo* un "conocer" perspectivista; y *cuanto más* afectos dejemos llegar a la palabra respecto de una cosa, *cuanto más* ojos, ojos diferentes, sepamos implantarnos para la misma cosa, tanto más completo será nuestro "concepto" de esa cosa, nuestra "objetividad".»

Cuanto más fácil sea poner en juego ya aquel afecto, ya éste, tanto *más* podrá verse en cada caso *de acuerdo con la necesidad y la utilidad,* tanto más podrá preverse y calcular y por lo tanto *planificar*.

Respecto de la especial acentuación que se ha hecho de la transformación por la que al comienzo de la metafísica moderna el hombre se ha convertido en «sujeto» y en referencia al papel que recae entonces sobre la subjetividad en la metafísica moderna, podría surgir la opinión de que la historia más interna de la metafísica y de la transformación de sus posiciones fundamentales sería simplemente una historia de la transformación de la autoconcepción del hombre. Tal opinión estaría en completa concordancia con el modo de pensar antropológico hoy corriente. Sin embargo, y a pesar de que parece sugerida e impulsada por lo que se ha expuesto hasta ahora, es una opinión errónea, más aún, es aquel error que se trata de superar.

Por eso, en este lugar, después de recapitular las comparaciones entre Protágoras y Descartes por un lado, y entre Descartes y Nietzsche por otro, hay que hacer referencia de manera anticipada al fundamento esencial de la historicidad de la historia de la metafísica, en cuanto historicidad de una historia de la verdad del ser. Esta referencia permitirá, al mismo tiempo, aclarar una distinción de la que ya se ha hecho uso en varias ocasiones: la distinción entre la subjetividad condicionada y la subjetividad incondicionada. Esta distinción es requerida, además, por la proposición que ha sido formulada más bien sólo como una afirmación: la metafísica de Nietzsche es, en cuanto acabamiento de la metafísica moderna, al mismo tiempo, el acabamiento de la metafísica occidental en general, y con ello —en un sentido rectamente entendido— el final de la metafísica en cuanto tal.

La determinación de la esencia del hombre y la esencia de la verdad

Metafísica es la verdad sobre el ente en cuanto tal en su totalidad. Las posiciones fudamentales de la metafísica tienen por lo tanto su fundamento en la respectiva esencia de la verdad y en la respectiva interpretación esencial del ser del ente. La metafísica moderna, en cuyo cauce se encuentra, o por lo menos *parece* encontrarse inevitablemente nuestro pensamiento, en cuanto metafísica de la subjetividad, convierte en obviedad la opinión de que la esencia de la verdad y la interpretación del ser estarían determinadas por el hombre como sujeto en sentido propio. Sin embargo, pensado de modo más esencial, se muestra que la subjetividad se determina desde la esencia de la verdad como «certeza» y desde el ser como representatividad. Hemos visto cómo el re-presentar se despliega en su plena esencia y cómo sólo en su interior —como aquello que subyace— el hombre, en primer lugar como «yo», se transforma en sujeto en sentido estrecho. Que el hombre se vuelva así el ejecutor y administrador, e incluso el poseedor y portador de la subjetividad no demuestra de ninguna manera que sea el fundamento esencial de la subjetividad.

Lo expuesto sobre el origen de la subjetividad debiera habernos acercado a una pregunta a la que en este punto de nuestras reflexio-

nes tenemos que referirnos. La pregunta reza: ¿la respectiva interpretación del hombre y por lo tanto el ser-hombre histórico no es en cada caso más que la *consecuencia* esencial de la respectiva «esencia» de la verdad y del ser mismo? Si fuera *así*, la esencia del hombre no puede ser nunca determinada originariamente de modo *suficiente* con la interpretación del hombre *que se ha tenido hasta ahora*, es decir con la interpretación *metafísica* del hombre como *animal rationale*, ya se privilegie en ello la *rationalitas* (racionalidad, conciencia y espiritualidad) o la *animalitas*, la animalidad y la corporalidad, o se busque en cada caso simplemente un equilibrio aceptable entre ambas.

> «La visión de estas conexiones constituye el impulso del tratado *Ser y tiempo*. La esencia del hombre se determina a partir de la esencia (en sentido verbal) de la verdad del ser por parte del ser mismo.
>
> En el tratado *Ser y tiempo* se hace el intento, sobre la base de la pregunta por la verdad del ser, y no ya por la verdad del ente, de determinar la esencia del hombre a partir de su relación con el ser y sólo desde ella, esencia del hombre que se designa allí como *ser-ahí [Da-sein]*, en un sentido precisamente definido. A pesar del despliegue simultáneo, por ser necesario para la cosa misma, de un concepto de verdad más originario, no se ha logrado despertar en lo más mínimo (en los 13 años transcurridos) ni siquiera una primera comprensión de este *cuestionamiento*. La razón de la incomprensión radica por una parte en el inextirpable y cada vez más sólido acostumbramiento al modo de pensar moderno: el hombre es pensado como sujeto; toda meditación sobre el hombre es comprendida como antropología. Por otra parte, sin embargo, la razón de la incomprensión radica en el intento mismo, que, quizás por ser algo que ha crecido históricamente y no algo "construido", proviene de lo anterior aunque se separe de ello y por eso remite necesaria y constantemente a los cauces en los que se mueve lo precedente, invocando incluso su ayuda para decir algo totalmente diferente. Pero, sobre todo, este camino se interrumpe en un lugar decisivo. Esta interrupción se funda en que el camino y el intento emprendidos caen contra su voluntad en el peligro de convertirse de nuevo en una consolidación de la subjetividad, en que ellos mismos impiden los pasos decisivos, es decir la exposición

suficiente de los mismos en su ejecución esencial. Todo giro hacia el "objetivismo"y el "realismo" sigue siendo "subjetivismo": la pregunta por el ser en cuanto tal está fuera de la relación sujeto-objeto.

En la interpretación corriente en Occidente del hombre como *animal rationale*, se experimenta en primer lugar en el ámbito de los *animalia*, ζῷα, de los seres vivientes. Al ente que así aparece se le atribuye entonces, como distinción y carácter diferencial de *su* animalidad respecto de la de los meros animales, la *ratio*, el λόγος. En el λόγος está ciertamente la referencia al ente, tal como lo vemos por la conexión entre λόγος y κατηγορία. Esta referencia, sin embargo, no se hace valer como tal. Por el contrario, el λόγος es comprendido como una facultad que permite al ser viviente «hombre» conocimientos superiores y más amplios, mientras que los animales no pasan de ser seres vivientes «irracionales», ἄ-λογα. Que, y cómo, la esencia de la verdad y del ser y la referencia a éste determinan la esencia del hombre, de manera tal que ni la animalidad ni la racionalidad, ni el cuerpo, ni el alma, ni el espíritu, ni todos ellos juntos alcanzan para comprender de modo inicial la esencia del hombre, es algo de lo que la metafísica nada sabe ni *puede* saber.

Si lo decisivo para la determinación de la esencia de la subjetividad no es la concepción del hombre sino la respectiva «esencia» de la verdad, entonces tiene que poder determinarse la subjetividad respectiva desde la esencia de la verdad que da la medida en cada caso. Pero la respectiva esencia de la verdad es reconocible en cada caso por el modo en que en ella y desde ella se determina la no verdad y por el respecto bajo el cual se concibe a esta última.

No es casual, y no tiene nada que ver con una «teoría del conocimiento», que en la auténtica obra capital de Descartes —en las *Meditaciones sobre la metafísica*— se encuentre, como *Meditatio* cuarta, aquella que lleva por título: *«de vero et falso»*. La no verdad es comprendida como *falsitas* (falsedad), y ésta como *error*, como *errar*. El error consiste en que, en el representar, se le re-mite al que representa algo que no satisface las condiciones de la remitibilidad, es decir de la indubitabilidad y de la certeza. Ahora bien, el hecho de que el hombre yerre, es decir que *no* esté inmediata y constantemente en plena posesión de lo verdadero, significa ciertamente una limitación de su esencia; como consecuencia de ello, también el sujeto, como el

cual funciona el hombre en el interior del re-presentar, es limitado, finito, condicionado por otra cosa. El hombre no está en posesión del conocimiento absoluto, no es, pensado en términos cristianos, Dios. Pero, en la medida en que conoce, tampoco se encuentra simplemente en algo nulo. El hombre es *médium quid Ínter Deum et nihil*, determinación del hombre que recoge entonces Pascal, en otro sentido y de otra manera, y la convierte en el núcleo de su determinación de la esencia del hombre.

Pero el poder errar, en cuanto carencia, es para Descartes al mismo tiempo el testimonio de que el hombre es libre, es un ser que se apoya sobre sí mismo. El *error* atestigua precisamente la primacía de la subjetividad, de manera tal que, visto desde ella, el *posse non errare*, la capacidad de no errar, es más esencial que el *non posse errare*, la incapacidad de errar. Pues donde no existe ninguna posibilidad de errar, o bien, como en la piedra, no hay ninguna referencia a lo verdadero, o bien, como en el ser que conoce absolutamente, es decir que crea, hay un vínculo con la verdad pura que excluye toda subjetividad, es decir todo volver a apoyarse-sobre-sí-mismo. El *posse non errare*, la posibilidad y la capacidad de *no* errar, significa, por el contrario, *sobre todo* la referencia a lo verdadero, pero, al mismo tiempo, la facticidad del error y así el quedar implicado en la no verdad.

En el curso posterior del despliegue de la metafísica moderna, la no verdad se convertirá, en Hegel, en un estadio y una especie de la verdad misma, y esto quiere decir: la subjetividad, en su apoyarse-sobre-sí-misma, tiene una esencia tal que supera la no verdad en lo incondicionado del saber absoluto, superación por la cual la no verdad aparece sólo como algo condicionante y finito. Aquí, todo error y toda falsedad siempre es sólo la unilateralidad de lo en sí y por sí verdadero. Lo negativo *pertenece* a la positividad del representar absoluto. La subjetividad es el representar incondicionado que media y supera en sí a todo lo condicionante, es espíritu absoluto.

Para Nietzsche, la subjetividad también es incondicionada, pero en otro sentido, de acuerdo con la esencia de la verdad determinada de otro modo. Aquí la verdad misma es en esencia error, con lo que pierde validez la distinción entre verdad y no verdad. La distinción queda entregada a la sentencia soberana de la voluntad de poder, que dispone de manera incondicionada de los respectivos papeles de las respectivas perspectivas según las necesidades de poder del caso. Puesto que la disposición sobre lo verdadero y lo no verdadero, la sentencia

sobre el respectivo papel de la respectiva apariencia y error, así como la producción de apariencia para la conservación y el acrecentamiento de poder están únicamente a cargo de la voluntad de poder, la esencia de la verdad adecuada al poder es, para Nietzsche, la «justicia». Sin embargo, para comprender el sentido nietzscheano de esta palabra «justicia» tenemos que dejar de lado inmediatamente todas las representaciones sobre la «justicia» que provengan de la moral cristiana, humanista, iluminista, burguesa y socialista.

> «*Justicia* como modo de pensar constructivo, eliminador, aniquilador, a partir de las estimaciones de valor: *supremo representante de la vida misma.*» (XIII, n. 98).
>
> Y: «*Justicia,* como función de un poder que mira lejos en torno a sí, que ve más allá de las pequeñas perspectivas del bien y del mal, que tiene, por lo tanto, un horizonte de *ventaja* más amplio, la intención de conservar algo que es *más* que esta o aquella persona.» (XIV, Primera mitad, n. 158)

Este «algo» a cuya conservación está referida exclusivamente la justicia es la voluntad de poder. Esta nueva «justicia» ya no tiene nada que ver con una decisión sobre lo justo y lo injusto de acuerdo con una jerarquía y una medida verdadera, existente en sí, sino que la nueva justicia es activa, y sobre todo «agresiva», sólo desde su propio poder pone lo que deba llamarse justo e injusto.

Si ahora, por ejemplo, los ingleses destruyen las unidades de la flota francesa amarradas en el puerto de Orán, esto es, desde el punto de vista de su poder, totalmente «justo»; porque «justo» sólo quiere decir: lo que sirve al acrecentamiento del poder. Con ello queda dicho al mismo tiempo que *nosotros* no podemos ni debemos jamás justificar ese proceder; todo poder tiene, pensado metafísicamente, *su* derecho. Y sólo por impotencia llega a no estar justificado. No obstante, a la táctica de todo poder le es inherente no poder ver cualquier proceder del poder contrario bajo la perspectiva propia de *ese* poder, sino que el proceder contrario queda sometido a la medida de una moral humana universal que sólo tiene, sin embargo, un valor propagandístico.

En conformidad con esta esencia de la verdad como justicia, la subjetividad de la voluntad de poder, a la que la justicia «representa», es incondicionada. Pero este carácter incondicionado tiene ahora un sen-

tido diferente que, por ejemplo, en la metafísica de Hegel. Éste pone a la no verdad como un nivel y una unilateralidad que queda superada en la verdad. La metafísica de Nietzsche pone inmediatamente la no verdad, en el sentido de error, como *la* esencia de la verdad. La verdad —así constituida y comprendida— proporciona al sujeto la incondicionada disposición sobre verdadero y falso. La subjetividad no sólo queda liberada de todo límite sino que ella misma dispone ahora de todo poner y quitar límites. No es la subjetividad del sujeto la que transforma la esencia y la posición del hombre en medio del ente. Antes bien, el ente en su totalidad ha experimentado ya una interpretación diferente por medio de aquello de donde toma su origen la subjetividad, por medio de la *verdad* del ente. Por ello, con la transformación del ser-hombre en sujeto la historia de la humanidad moderna no recibe simplemente nuevos «contenidos» y nuevos ámbitos de acción, sino que el curso mismo de la historia se vuelve diferente. En apariencia, todo no es más que descubrimiento, investigación, descripción, organización y dominio del mundo, en todo lo cual el hombre se expande y, como consecuencia de la expansión, distiende su esencia, la aplana y la pierde. En verdad, sin embargo, de este modo no hacen más que delinearse los rasgos fundamentales de acuerdo con los cuales se acuñará la subjetividad incondicionada de la humanidad.

El final de la metafísica

Para comprender la filosofía de Nietzsche como metafísica y delimitar su lugar en la historia de la metafísica, no basta con explicar historiográficamente como «metafísicos» algunos de sus conceptos fundamentales. *Debemos comprender la filosofía de Nietzsche como metafísica de la subjetividad.* También respecto de este título, «metafísica de la subjetividad», vale lo que se dijo sobre la expresión «metafísica de la voluntad de poder». El genitivo tiene el doble sentido de *genitivus subiectivus* y *genitivus obiectivus*, expresiones en las que las denominaciones *subiectivus* y *obiectivus* tienen y adquieren un significado fuerte y estricto.

La metafísica de Nietzsche y por lo tanto el fundamento esencial del «nihilismo clásico» se pueden definir ahora con mayor preci-

sión como *metafísica de la incondicionada subjetividad de la voluntad de poder.* No decimos simplemente «metafísica de la incondicionada subjetividad» porque esta determinación vale también para la metafísica de Hegel, en la medida en que es la metafísica de la incondicionada subjetividad de la voluntad que se sabe a sí misma, es decir del espíritu. Correspondientemente, el modo de la incondicionalidad se determina en él desde la esencia de la razón que es en y por sí, a la que Hegel piensa siempre como unidad de saber y voluntad, y nunca en el sentido de un «racionalismo» del mero entendimiento. Para Nietzsche, la subjetividad es incondicionada como subjetividad del cuerpo, es decir de las pulsiones y los afectos, es decir de la voluntad de poder.

En cada una de estas figuras de la subjetividad incondicionada la esencia del hombre se integra en un papel diferente. De modo general y permanente, la esencia del hombre está fijada a lo largo de la historia de la metafísica como *animal rationale.* En la metafísica de Hegel, la *rationalitas,* entendida de modo especulativo-dialéctico, se vuelve determinante para la subjetividad; en la metafísica de Nietzsche, la *animalitas* (animalidad) se convierte en hilo conductor. Consideradas en su unidad histórico-esencial, ambas llevan la *rationalitas* y la *animalitas* a una validez incondicionada.

Por lo tanto, la esencia incondicionada de la subjetividad se despliega necesariamente como la *brutalitas* de la *bestialitas.* Al final de la metafísica se encuentra la proposición: *homo est brutum bestiale.* La expresión nietzscheana de la «bestia rubia» no es una exageración ocasional sino la caracterización y la consigna de un contexto en el que estaba conscientemente, sin llegar a captar sus referencias histórico-esenciales.

En qué medida, sin embargo, la metafísica, pensada desde la situación comentada, está, en su esencia, acabada, e histórico-esencialmente, en su final, es algo que requiere una discusión propia.

Aquí sólo insistiremos nuevamente en lo siguiente: hablar del final de la metafísica no quiere decir que en el futuro no «vivirán» ya hombres que piensen de modo metafísico y elaboren «sistemas de metafísica». Aún menos quiere decirse con ello que la humanidad en el futuro no «vivirá» ya basándose en la metafísica. El final de la metafísica que se trata de pensar aquí es sólo el comienzo de su «resurrección» bajo formas modificadas; éstas dejarán a la historia en sentido propio, a la historia ya pasada de las posiciones metafísicas

fundamentales sólo el papel económico de proporcionar los materiales con los que, correspondientemente transformados, se construirá de «nuevo» el mundo del «saber».

Pero ¿qué quiere decir entonces «final de la metafísica»? Respuesta: el instante histórico en el que están agotadas las *posibilidades esenciales* de la metafísica. La última de estas posibilidades tiene que ser aquella forma de la metafísica en la que se invierte su esencia. Esta inversión es llevada a cabo no sólo efectivamente sino también *a sabiendas,* aunque de manera diferente en ambos casos, en la metafísica de Hegel y en la metafísica de Nietzsche. Este ejercicio a sabiendas de la inversión es, en el sentido de la subjetividad, la única inversión *real* que le es adecuada. El propio Hegel dice que pensar en el sentido de su sistema quiere decir hacer el intento de estar y caminar cabeza abajo. Y Nietzsche ya en época temprana designa a toda su filosofía como inversión del «platonismo».

El acabamiento de la esencia de la metafísica puede ser, en su realización, muy imperfecto y no precisa excluir que sigan existiendo las posiciones metafísicas fundamentales habidas hasta el momento. Lo verosímil es que se llegue a un cómputo de las diferentes posiciones metafísicas fundamentales, de sus diversas doctrinas y conceptos. Pero este cómputo, nuevamente, no sucede de modo arbitrario. Es dirigido por el modo de pensar *antropológico* que, *no comprendiendo ya la esencia de la subjetividad,* continúa la metafísica moderna aplanándola. La «antropología» como metafísica es la transición de la metafísica a su forma última: la «cosmovisión».

Queda por decidir, sin embargo, la cuestión de si, y cómo, todas las posibilidades esenciales de la metafísica son abarcables de manera concluyente. ¿No podrían acaso quedar reservadas para el futuro posibilidades de la metafísica de las que nosotros no tenemos ninguna idea? En efecto, no estamos nunca «por encima» de la historia, y menos que nada «por encima» de la historia de la metafísica, si es cierto que es el fundamento esencial de toda historia.

Si la historia fuera una cosa podría aún resultar convincente que se exigiera estar «por encima» de ella para poder conocerla. Pero si la historia no es una cosa, y si nosotros mismos, al ser de modo histórico, somos también *ella misma,* el intento de estar «por encima» de la historia es quizá una aspiración que jamás podrá alcanzar el lugar desde donde tomar una decisión histórica. Presumiblemente, la meditación sobre la esencia más originaria de la metafísica nos conduce a la cerca-

nía del lugar de tal decisión. Esta meditación es equivalente a la intelección de la esencia del nihilismo europeo según la historia del ser.

La relación con el ente y la referencia al ser. La diferencia ontológica

La comparación de las tres posiciones metafísicas fundamentales de Protágoras, Descartes y Nietzsche nos ha preparado, por lo menos parcialmente, para responder a la pregunta que aún se mantiene en reserva: ¿qué es, en las posiciones metafísicas caracterizadas, lo mismo, lo que continuamente sustenta y sirve de guía? Evidentemente aquello que al comparar las tres posiciones fundamentales estaba en cada caso en la mirada como eso uno y mismo en dirección de lo cual preguntábamos para destacar cada vez lo propio. Eso Uno y Mismo ya lo hemos resaltado al nombrar los cuatro respectos que guiaban todas las comparaciones.

Éstas se dirigen

1) al modo en el que el hombre es él mismo;

2) al proyecto de ser del ente;

3) a la esencia de la verdad del ente;

4) a la manera en la que el hombre toma y da la medida para la verdad del ente.

Surge ahora la pregunta: ¿hemos juntado estos cuatro respectos de manera simplemente arbitraria o se encuentran ellos mismos en una conexión interna, de manera tal que con la posición de uno resultan ya puestos los tres restantes? Si lo segundo fuera lo acertado y por lo tanto los cuatro respectos designaran una estructura unitaria, surgiría entonces la siguiente pregunta: ¿en qué situación se halla esta estructura circunscrita por los cuatro respectos en referencia a lo que hemos denominado la relación del hombre con el ente?

El primer respecto piensa al hombre, de qué modo es él mismo, se sabe como ente y es, sabiendo, *este* ente que se distingue, sabiendo, de todo ente que él *no* es. En este ser sí mismo está encerrado que el hombre está en una verdad sobre el ente, sobre el ente que él mismo es y sobre el ente que él no es. De este modo, el primer respecto encierra el tercero: la verdad del ente. En el tercero está ya copensado

el segundo, pues la verdad sobre el ente tiene que descubrir y representar a ese ente en aquello que es en cuanto ente, es decir, en su ser. La verdad sobre el ente contiene un proyecto del ser del ente. Pero en cuanto el hombre, siendo él mismo, se mantiene en el proyecto del ser y está en la verdad sobre el ente, tiene que, o bien tomar la verdad sobre el ente como medida de su ser sí mismo, o bien dar desde su ser sí mismo la medida para la verdad del ente. El primer respecto contiene al tercero, en el que se halla incluido el segundo, pero al mismo tiempo comprende en sí también al cuarto. Análogamente puede mostrarse desde el segundo y también desde el tercero la respectiva pertenencia recíproca de los restantes respectos.

Los cuatro respectos caracterizan la unicidad de una estructura de momento sin nombre. ¿Pero en qué situación se halla esta estructura respecto de lo que hemos denominado de manera indeterminada la relación del hombre con el ente? Si reflexionamos con más precisión acerca de esta relación, se muestra lo siguiente: la relación no puede consistir y agotarse en la referencia del hombre en cuanto sujeto al ente en cuanto objeto. En efecto, la relación sujeto-objeto está ante todo limitada a la historia moderna de la metafísica y no vale de ninguna manera para la metafísica en general, tanto menos, pues, para su comienzo entre los griegos (en Platón). La relación en la que buscamos la esencia originaria de la metafísica no concierne en absoluto a la relación del hombre, en cuanto sí-mismo y ente que está de alguna manera cabe sí, con los demás entes (tierra, astros, vegetales, animales, otros hombres, obras, instituciones, dioses).

La metafísica habla del ente en cuanto tal en su totalidad, es decir del *ser* del ente; de este modo impera en ella una referencia del hombre al *ser* del ente. Sin embargo, la pregunta de si y cómo el hombre se relaciona con el *ser* del ente, no con el ente, con éste y aquél, queda sin formular. Se pretende que aclarando la relación del hombre con el ente ya se ha determinado de modo suficiente la referencia al «ser». Se toma a ambas, la relación con el ente y la referencia al ser, como lo «mismo», y esto incluso con cierta razón. En esta igualación se manifiesta el rasgo fundamental del pensar metafísico. Puesto que la referencia al ser apenas ha sido considerada más allá de la relación con el ente, y cuando lo ha sido se la ha tomado siempre como su sombra, también la esencia de esta relación se encuentra en tinieblas. De acuerdo con el tercer respecto, la metafísica es la verdad «sobre» el ente en su totalidad. En qué relación está el hombre respecto de la verdad y de su esencia

queda igualmente sin plantearse. Por último, en el cuarto respecto, según el cual el hombre pone la medida para la determinación del ente en cuanto tal, también se oculta la pregunta de cómo el ente *en cuanto tal* pueda ser llevado a la mirada del hombre, pueda ser experimentado y conservado por él con su carácter determinado, independientemente de que esté en el papel de sujeto o tenga una esencia diferente.

En los cuatro respectos se experimenta y se reivindica ya de antemano, aunque de manera implícita y quizás por el momento inexplicitable, a este Uno y Mismo: la referencia del hombre al ser. La estructura unitaria señalada por los cuatro respectos no es otra cosa que la relación del hombre con el ente, la conformación esencial de esa relación. Esta relación del hombre con el ente, que es la que se experimenta inmediata y exclusivamente, quizás sea lo que es sólo porque el hombre, en cuanto tal, está en *referencia al ser*. ¿Cómo habría de relacionarse el hombre con el ente, es decir experimentar el ente en cuanto ente, si no le fuera concedida la referencia al ser?

Trataremos de aclararlo con una indicación particular. Suponiendo que quedara encubierta toda huella de la esencia de la historia y fuera denegado todo esclarecimiento de lo que *es* la historia en cuanto tal, también permanecería oculto el ente que llamamos histórico. En ese caso no sólo no podrían entrar en juego jamás la indagación, la comunicación y la tradición historiográfica, tampoco habría nunca ni en ninguna parte experiencia histórica ni, previamente, decisión y acción histórica. Y sin embargo, experimentamos los acontecimientos históricos y tomamos conocimiento de los relatos historiográficos como si fueran algo obvio.

Lo más esencial en todo ello, el que nos movamos dentro de un saber quizá muy indeterminado y confuso de la historicidad de la historia, no nos preocupa, y tampoco necesita preocupar a todo el mundo. Pero el ser del ente del tipo de lo histórico no pierde *por eso* esencialidad. Sólo se vuelve más extraño si en una esencialidad *tal* se anuncia que no precisa ni siquiera de la atención general para irrradiar, sin embargo, y precisamente entonces, su plenitud esencial. Esta extrañeza aumenta la cuestionabilidad de aquello a lo que estamos señalando, la *cuestionabilidad* del ser y con ella la cuestionabilidad de la referencia del hombre al ser.

Así pues, lo que indicábamos bajo el título indeterminado de «relación del hombre con el ente» es, en su esencia, la referencia del hombre al ser.

Pero ¿qué es esta referencia misma? ¿Qué «es» el ser, en el supuesto de que podamos y tengamos que diferenciarlo del ente? ¿Qué ocurre con esta *distinción* del ser respecto del ente, qué ocurre con el hombre respecto de esta distinción? ¿Es el hombre hombre y «tiene» además, por otra parte, la referencia al ser? ¿O constituye esta referencia al ser la esencia del hombre? Si es así, ¿de qué esencia «es» entonces el hombre, si su esencia se determina desde esa referencia? ¿Se ha determinado jamás la esencia del hombre a partir de esa referencia al ser? Si no, ¿por qué no? Si sí, ¿por qué esta referencia no es tan inapresable, incaptable e irreconocible como el ser mismo? Somos capaces de encontrar, mostrar y buscar entes en cualquier momento. ¿Pero «el ser»? ¿Es casual que apenas lleguemos a aprehenderlo y que con todas las múltiples relaciones con el ente olvidemos esta referencia al ser? ¿O la razón de esta oscuridad que se deposita sobre el ser y sobre la referencia a él del hombre reside en la metafísica y en su dominio? ¿Y si la esencia de la metafísica fuera erigir, efectivamente, la verdad sobre el ente apoyándose para ello necesariamente en la referencia del hombre al ser, y sin embargo *no* pensar esta referencia misma, más aún, ni siquiera poder pensarla?

La referencia del hombre al ser es oscura.No obstante, donde y cuando nos referimos al ente estamos continua y permanentemente en esa referencia. ¿Y cuándo y dónde nosotros, nosotros mismos que también somos entes, *no* nos relacionaríamos con el ente? Nos relacionamos [*verhalten*] con el ente y nos mantenemos [*halten*] ante todo en la referencia al ser. Sólo así el ente en su totalidad es para nosotros sostén [*Halt*] y estancia [*Aufenthalt*]Esto quiere decir: *estamos en la distinción de ente y ser*. Esta distinción sustenta la referencia al ser y sustenta la relación con el ente. Impera, sin que le prestemos atención. Así, parece ser una distinción en la que lo que se distingue no es distinguido por nadie, una distinción para la que no «hay» nadie que distinga y para la que no se constituye, ni mucho menos se experimenta, un ámbito de distinción. Podría casi pensarse, y con razón, que con lo que denominamos «distinción» entre ente y ser hemos inventado e imaginado algo que no «es» y que, sobre todo, no tiene necesidad de «ser».

Pero una mirada a la metafísica y a su historia nos hará rectificar enseguida. La distinción de ente y ser se revela como ese Mismo desde el que surge toda metafísica, del que sin embargo al surgir inmediatamente se escapa, ese Mismo que ella deja detrás de sí y

fuera de su ámbito, como aquello que ya no piensa explícitamente y que ya no necesita pensar. La distinción de ente y ser posibilita todo nombrar, todo experimentar y todo compreder del ente en cuanto tal. El ente se dice en griego TÓ ὄν; el interpelar del ente en cuanto ente y, a continuación, el comprender del ente acontece en el λόγος. Por ello, la esencia de la metafísica, que lleva expresamente el ente en cuanto tal a la palabra y al concepto, puede redefinirse con el nombre de «onto-logía». Aunque formado con palabras griegas, el nombre no proviene de la época del pensamiento griego sino que fue acuñado en la época moderna y es empleado ya, por ejemplo, por el erudito alemán Clauberg (que era discípulo de Descartes y profesor en Herborn).

A este nombre de «ontología» se unen, según la respectiva posición metafísica fundamental y su conformación en el marco de las escuelas, diferentes opiniones sobre el conocimiento del ente y del ser. «Ontología» se ha convertido hoy otra vez en un nombre de moda; pero su tiempo ya parece haber pasado de nuevo. Por ello, es lícito recodar su uso más simple, vuelto hacia el significado de las palabras griegas; ontología: el interpelar y comprender el ser del ente. Con este nombre no designamos una disciplina especial de la metafísica, ni tampoco una «corriente» del pensamiento filosófico. Tomamos este título con tal amplitud que indica simplemente un acaecimiento, el acaecimiento de que el ente es interpelado en cuanto tal, es decir, en su ser.[10]

La «ontología» se funda en la distinción de ser y ente. Se denomina a la «distinción» de un modo más adecuado con el nombre de «diferencia», en el que se señala que ente y ser son de algún modo llevados-fuera-uno-de-otro,[11] separados, y sin embargo referidos uno a otro, y esto desde sí mismos, no por razón de un posterior «acto» de «distinción». La distinción como «diferencia» quiere decir que entre ser y ente existe un *dirimir* [*Austrag*].De dónde y cómo se llega a ese dirimir, no está dicho; limitémonos ahora a nombrar la diferencia como ocasión e incitación para preguntar por ese dirimir. La distinción de ser y ente es entendida como fundamento de la posibilidad de la ontología. Pero no se introduce la «diferencia ontológica» para resolver con ella la cuestión de la ontología, sino para nombrar

10. (qué-es y que-es; cfr. pág. 327 ss.)
11. διαφορά

aquello que, en cuanto hasta ahora no cuestionado, es lo que en el fondo vuelve digna de cuestión a toda «ontología», es decir, a la metafísica. La indicación de la diferencia ontológica nombra la base y el «fundamento» de toda ontología y por lo tanto de toda metafísica. El nombrar la diferencia ontológica quiere dar a entender que llega un instante histórico en el que existe la necesidad [*Not*] y se volverá necesario [*notwendig*] preguntar por la base y el fundamento de la «onto-logía». Por eso en Ser *y Tiempo* se habla de «ontología fundamental». No es preciso discutir aquí si con ella sólo se intenta ponerle a la metafísica, como a un edificio que ya está en pie, un fundamento diferente, o si a partir de la meditación acerca de la «diferencia ontológica» resultan otras decisiones sobre la «metafísica». La referencia a la diferencia ontológica sólo pretende señalar la conexión interna de nuestra actual meditación sobre el concepto originario de la metafísica con lo expuesto anteriormente.

La distinción de ente y ser es el fundamento desconocido e infundado, pero sin embargo siempre requerido, de toda metafísica. Todo empeño en favor de la metafísica y todos los esfuerzos por producir «ontologías» como sistemas doctrinales, pero también toda crítica a la ontología en el interior de la metafísica, no hacen más que dar testimonio de la *huida* siempre creciente ante este fundamento desconocido. No obstante, para el que sabe, este fundamento es tan *digno* de cuestión que incluso tiene que quedar abierto si eso que llamamos simplemente la distinción,[12] el dirimir entre ente y ser, puede experimentarse de manera ajustada a su esencia en la dirección de esa denominación.

Toda denominación es ya un paso hacia la interpretación. Quizás tengamos que volver a desandar ese paso. Esto significaría que el dirimir no puede comprenderse si lo pensamos formalmente como «distinción» y si pretendemos descubrir para tal distinción el «acto» de un «sujeto» que distingue.[13]

Aunque, por otra parte, quizás esta denominación sea por de pronto el *único apoyo* posible para hacer visible lo que es continuamente lo Mismo en toda metafísica, no como una cualidad indiferente sino como el fundamento decisivo que guía y caracteriza his-

12. *Distinctio.*

13. Concepción del «fundamento» no en conformidad con el acaecimiento apropiante [*Ereignis*].

tóricamente a todo preguntar de la metafísica. Que la metafísica piense el ser continuamente del mismo modo, aunque el ser del ente se interprete de diferentes maneras dentro del espacio del presenciar, tiene que tener su fundamento en la esencia de la metafísica.

¿Pero efectivamente piensa la metafísica el ser del mismo modo? En favor de ello hay una serie de testimonios que al mismo tiempo están conectados entre sí, demostrando de esa manera su proveniencia de lo que por de pronto denominamos distinción de ser y ente.

Ya el nombre empleado para el ser desde el comienzo de la metafísica en Platón, οὐσία, nos delata cómo se piensa el ser, de qué modo se lo distingue frente al ente. Sólo precisamos traducir literalmente esta palabra griega de acuerdo con su significado *filosófico:* οὐσία quiere decir *entidad* y significa, por lo tanto, lo universal respecto del ente. Si del ente, por ejemplo de la casa, el caballo, la piedra o Dios, sólo decimos que es ente, se dice lo más universal. La *entidad* nombra, por consiguiente, lo más universal de esto que es lo más universal: lo más universal de todo, τὸ κοινότατον, el género (*genus*) supremo, lo «más general». A diferencia de esto, que es lo más general, a diferencia del ser, el ente es en cada caso lo «particular», lo «especificado» de tal o cual modo, lo «individual».

La distinción del ser respecto del ente parece aquí basarse y consistir en que se prescinde («abstrae») de todas las particularidades del ente para conservar así lo más universal como lo «más abstracto» (lo más substraído). En esta distinción del ser frente al ente no se dice nada acerca del contenido de la esencia del ser. Sólo se da a saber de qué modo se distingue el ser frente al ente: por vía de la «abstracción», la cual es también algo usual al representar y pensar culquier tipo de cosas y de relaciones entre cosas y no queda de ningún modo reservada para la captación del «ser».

Por eso, no es de extrañar que en la metafísica nos encontremos con frecuencia con la aseveración de que sobre el ser no es posible decir nada más. Incluso puede demostrarse esta afirmación de modo «estrictamente lógico». Efectivamente, apenas se enuncie algo más sobre el ser, este predicado tendría que ser *aún* más universal que el ser. Pero puesto que el ser es lo más universal de todo, un intento tal contradice su esencia. Como si aquí se dijera algo en absoluto sobre la esencia del ser cuando se lo denomina lo más universal de todo. Con ello se dice, a lo sumo, de qué modo se lo piensa —a saber: por medio de la universalización del ente— pero no qué significa «ser».

No obstante, en la medida en que toda metafísica determina el ser como lo más universal, testimonia ya algo: que se pone sobre el fundamento de una distinción de ser y ente de índole peculiar. Así pues, aunque la metafísica afirme siempre que ser es el concepto más universal, y por ello el más vacío e incapaz de recibir una determinación ulterior, por otra parte, sin embargo, toda posición metafísica fundamental piensa el ser siguiendo una interpretación propia. Aunque al hacerlo, se supone con facilidad la opinión de que, puesto que el ser es lo más universal, también la interpretación del ser se da por sí sola y no precisa ninguna otra fundamentación. Con la interpretación del ser como lo más universal no se dice nada sobre el ser mismo sino sólo sobre el modo en el que la metafísica piensa sobre el *concepto* de ser. Que la metafísica piensa de modo tan extraordinariamente carente de pensamiento, es decir desde el horizonte y en el modo del opinar y generalizar cotidiano, lo testimonia con toda claridad la circunstancia de que, a pesar de que hace uso de la distinción de ser y ente en todas partes, toda meditación sobre ella le sea tan decididamente lejana. Pero a pesar de esto, la distinción aparece constantemente dentro de la metafísica, y lo hace en un rasgo esencial que domina la estructura de la metafísica en todas sus posiciones fundamentales.

El ser, la entidad del ente, es pensada como lo *«a priori»*, el *«prius»*, lo anterior, lo precedente.[14] Lo *a priori*, lo anterior, alude, en el significado temporal corriente, a lo que es más antiguo, al ente que ha surgido y ha sido en otro tiempo y ya no está más presente. Si se tratara de la sucesión temporal del ente, ni la palabra ni su concepto requerirían una elucidación especial. Pero lo que está en cuestión es la distinción de ser y ente. Lo *a priori* y lo previo, en cuanto títulos que caracterizan al ser, son dichos del ser. La palabra latina *prius* es traducción e interpretación del griego πρότερον. De este πρότερον trata expresamente por primera vez Platón, y siguiéndole a él Aristóteles, y precisamente en referencia a la entidad del ente (οὐσία). Tenemos que renunciar aquí a exponer las concepciones platónicas y aristotélicas acerca del πρότερον directamente a partir de los diálogos y tratados de ambos pensadores. Tendrá que bastar con un comentario más general y libre. Éste no se podrá llevar a cabo, sin embargo, sin entrar en el momento oportuno en algunos de los rasgos

14. Llegando al aparecer - de antemano / ¿llegando hacia dónde? y como nada.

principales de la doctrina platónica del ser del ente. El comentario acerca del *a priori* con el fin de caracterizar la distinción de ser y ente podría servir al mismo tiempo para evidenciar que con la concepción del a priori no se piensa nada alejado sino que con ella se comprende por vez primera algo demasiado cercano, aunque sólo se lo haga dentro de determinados límites, limites que son los de la filosofía, es decir, los de la metafísica. Por eso, en cuanto a la cosa misma, en los comentarios realizados hasta ahora ya hemos tratado siempre de lo que se hablará ahora bajo la caracterización especial de «*a priori*».

El ser como *a priori*

Cuando comparamos, por ejemplo, dos cosas coloreadas respecto de su coloración y decimos que son iguales, estamos constatando que la coloración es igual. Esta constatación nos proporciona un conocimiento de las cosas que son. En el ámbito de la toma de conocimiento y del cuidado cotidiano de las cosas es suficiente con esta constatación. No obstante, si más allá de la toma de conocimiento de que la coloración es igual, meditamos sobre todo lo que aún podría estar manifiesto en ese conocimiento, resulta algo notable, algo a lo que Platón condujo por primera vez siguiendo pasos ordenados. Decimos que la coloración —o, simplemente, estas cosas coloreadas— son iguales. Atendiendo a las dos cosas iguales, de momento —y en la mayoría de los casos, permanentemente— pasamos por alto la igualdad. No prestamos atención a que sólo podemos considerar esas dos cosas coloreadas *como* iguales, sólo podemos examinarlas respecto de si son iguales o diferentes, si ya «sabemos» lo que quiere decir igualdad. Si suponemos por un momento con total seriedad que la «igualdad», el ser igual, no nos fuera en absoluto «representado» (es decir «conocido»), entonces *quizás* podríamos seguir viendo verde, amarillo o rojo, pero jamás podríamos tomar conocimiento de colores *iguales* o diferentes. La igualdad, el ser igual, se nos debe manifestar previamente para que, a la luz de la igualdad, podamos percibir algo así como «entes iguales».

En cuanto se ha manifestado necesariamente *antes*, el ser igual y la igualdad son por lo tanto «previos» a lo que es igual. Pero a esto

replicaremos que, al contrario, en primer lugar, es decir, previamente, percibimos colores iguales y a lo sumo entonces, con posterioridad, reconocemos que estamos pensando allí la igualdad y el ser igual. Agregamos con precaución «a lo sumo», porque muchos seres humanos constatan numerosas cosas iguales sin que en toda su «vida» reflexionen jamás, ni necesiten reflexionar, que en ese percibir y para él ya se «representan» la igualdad. Así pues, la igualdad y el ser igual son en verdad lo posterior y no lo previo. Esto es en cierto modo acertado, pero no acierta, sin embargo, con el estado de cosas de que se trata: el *a priori*. Por lo tanto, tenemos que preguntar de manera más precisa en qué sentido las cosas coloreadas son «previas» y el «ser igual» posterior, y en qué sentido la igualdad es previa y las cosas coloreadas son «posteriores».

Se dice: las cosas iguales están *dadas* antes que la igualdad y el ser igual. Estos últimos tenemos que hacer que se nos den sólo por medio de una reflexión especial. A la igualdad sólo la podemos «abstraer» con posterioridad a partir de las cosas iguales previamente percibidas. Pero esta acreditada explicación se queda en la superficie. No es posible aclarar suficientemente el estado de cosas hasta tanto no se lo traslade a un sólido entorno cuestionante. Efectivamente, con el mismo derecho, o incluso con mayor derecho, podemos también decir lo contrario: la igualdad y el ser igual en general nos son previamente «dados», y sólo a la luz de este darse podemos preguntar si dos cosas son iguales bajo tal o cual respecto. ¿Cómo podría acometerse una investigación y una decisión respecto del ser igual si éste no estuviera ya de alguna manera a la vista, es decir, previamente dado? La pregunta sigue siendo: ¿qué quiere decir aquí y allí «dado» y «ser dado». Si pensamos de modo griego recibiremos de los pensadores griegos una primera y clara elucidación del estado de cosas. Nos dicen: las cosas que son, las cosas coloreadas e iguales, son πρότερον πρὸς ἡμᾶς, «son previas, anteriores, en referencia a nosotros» que las percibimos. Lo que se quiere decir no es que las cosas tengan que «existir» ya antes de nosotros; sino que, vistas en referencia a nosotros, más concretamente a nuestro percibir y captar cotidianos, las cosas iguales se revelan, es decir, son presentes propiamente como tales, previamente. ¿Previamente a qué? Previamente a la igualdad y al ser igual. Dentro de la sucesión de pasos que recorre nuestro percibir, percibimos en primer lugar las cosas que son iguales y a lo sumo *después*, aunque no necesariamente, la igualdad y el ser igual en forma expresa. Pero de esto se desprende entonces de

manera inequívoca que la igualdad y el ser igual, y todo ser, es posterior al ente, por lo tanto no *a priori*. Ciertamente es posterior, posterior προς ἡμᾶς, con respecto a nosotros, al modo y a la sucesión de pasos con que nos dirigimos a él como a algo explícitamente conocido, pensado y cuestionado. En el orden temporal de la captación y observación expresa que nosotros llevamos a cabo, el ente, por ejemplo las cosas que son iguales, son πρότερον, previas a la igualdad, al ser igual. En el orden aludido, el ente es «previo» —también podríamos decir: más vuelto hacia nosotros— que el ser. El orden de acuerdo con el cual se determina aquí el antes y el después es la sucesión de *nuestro conocer*.

Pero el *«a priori»* debe contener, sin embargo, una determinación característica del *ser*. El ser, de acuerdo con su esencia más propia, tiene que determinarse desde sí mismo, a partir de sí mismo, y no de acuerdo con el modo en que *nosotros* lo captamos y percibimos. προς ἡμᾶς, en referencia a *nuestro* dirigirnos al ente, éste es lo previo, en cuanto es siempre lo antes conocido y con frecuencia lo único conocido, frente al ser, que es lo posterior. Pero si meditamos acerca de si y en qué medida el ente y el ser *esencian* [*wesen*] desde sí mismos, en conformidad con su propia esencia, entonces no preguntamos qué pasa con el ser πρὸς ἡμᾶς, respecto del modo en que *nosotros* captamos especialmente ser y ente; en su lugar, preguntamos qué pasa con el ser en la medida en que el ser «es». Los griegos concibieron al ser por primera vez y de modo inicial como φύσις, como surgir-abriendo-desde-sí [*von-sich-aus-Aufgehen*], y de ese modo, esencialmente, como colocarse-en-la-apertura [*sich-in-den-Aufgang-stellen*], revelarse-en-lo-abierto [*ins-Offene-sich-Offenbaren*]. Si preguntamos por el ser respecto de sí mismo en cuanto φύσις, o sea τῇ φύσει, resulta entonces: τῃ φύσει el ser es lo πρότερον frente al ente, y el ente lo ὕστερον, lo posterior.

Lo πρότερον tiene un doble sentido:

1) πρὸς ἡμᾶς —según el orden de la sucesión temporal en la que *nosotros* captamos explícitamente el ente y el ser.

2) τῇ φύσει —según el orden en el que el ser esencia y el ente «es».

¿Cómo debemos entender esto? En el fondo ya se ha respondido. Para ver claro, simplemente no debemos cejar en el esfuerzo de pensar todos los enunciados griegos acerca del ente y del ser de modo verdaderamente griego, en la medida en que esto nos sea posible desde un repensar ulterior. Para los griegos (Platón y Aristóteles), ser quiere decir οὐσία: presencia de lo consistente en lo

desoculto; οὐσία es una interpretación transformada de lo que inicialmente se llama φύσις. τῇ φύσει, visto desde el ser mismo, es decir, ahora, visto desde la presencia de lo consistente en lo desoculto, el ser igual, la igualdad, por ejemplo, es πρότερον, pre-cedente respecto de las cosas que son iguales. El ser igual presencia [*west..an*] ya en lo desoculto, la igualdad «es», antes de que en nuestra percepción captemos *expresamente,* observemos y hasta pensemos las cosas iguales como iguales. En nuestro relacionarnos con cosas iguales, el ser igual ya ha entrado previamente en la visión. El ser igual, en cuanto ser, es decir, en cuanto presencia en lo desoculto, es lo que está esencialmente en la visión, de manera tal que sólo él lleva consigo y mantiene abierta la «visión» y lo «abierto», concediendo la visibilidad de los entes iguales. Por ello Platón dice que el ser, en cuanto presencia en lo desoculto, es ἰδέα, visualidad. *Porque el ser es presencia de lo consistente en lo desoculto, Platón puede interpretar el ser, la* οὐσία *(entidad), como* ἰδέα. «Idea» no es el nombre que designa las «representaciones» que tenemos en la conciencia como yo-sujetos. Esto está pensado de modo moderno y, además, de manera tal que lo moderno resulta banalizado y deformado. ἰδέα es el nombre que designa al ser mismo. Las «ideas» son πρότερον τῇ φύσει, lo precedente en cuanto presenciar.

Para aprehender la esencia platónico-griega de la ἰδέα tenemos que apartar *toda* referencia a la determinación moderna de la ἰδέα como *perceptio* y por lo tanto la relación entre idea y «sujeto». Para ello, la mejor ayuda es recordar que ἰδέα quiere decir en cierto modo lo mismo que εἶδος, nombre que también emplea Platón con frecuencia en lugar de ἰδέα. εἶδος quiere decir «aspecto». Sólo que el aspecto de una cosa *nosotros* lo volvemos a entender inmediatamente de modo moderno como el parecer que nos formamos acerca de la cosa. Pensado de modo griego, el «aspecto» de un ente, de una casa, por ejemplo, es decir la «casidad», es aquello en lo que ese ente llega al aparecer, es decir, a la presencia, al ser. El «aspecto» [*Aussehen*] no es —pensado de modo «moderno»— un «aspecto» [*Aspekt*] para un «sujeto», sino aquello en lo que el ente correspondiente (la casa) tiene su existencia consistente y aquello de donde proviene porque en ello está constantemente, es decir, *es.* Visto desde las casas individuales existentes, la «casidad», la ἰδέα, es, entonces, lo «universal» respecto de lo particular, y por ello la LSéa es caracterizada pronto como lo κοινόν, aquello que es común a muchos individuos.

Puesto que todo individual y particular tiene siempre en su ἰδέα su presencia y su existencia consistente, es decir, el ser, la ἰδέα, en cuanto proporciona el «ser», es, por su parte lo propiamente ente, ὄντως óv. La casa individual, por el contrario, y del mismo modo todo ente particular, sólo deja que la ἰδέα aparezca en cada caso de tal o cual manera, o sea de modo limitado y menoscabado. Por eso Platón llama a las cosas que son, a las cosas particulares, lo μὴ *óv* no es simplemente nada sino, por el contrario, óv, ente, pero en un modo en que propiamente no debería serlo, es aquello a lo que precisamente se le tiene que negar la caracterización plena como ὄν, lo μὴ óv. Es siempre la ἰδέa y sólo ella lo que caracteriza al ente como un ente. Por eso, en todo lo presente la ἰδέα es lo que llega al aparecer en primer lugar y previamente. El ser, de acuerdo con su propia esencia, es lo πρότερον, lo *a priori,* lo anterior, aunque no en el orden de la captación por parte nuestra sino respecto de aquello que, *viniendo hacia nosotros,* se muestra a sí mismo en primer término, de aquello que, desde sí y viniendo hacia nosotros, presencia previamente en lo abierto.

Por eso, logramos la traducción alemana más adecuada del *a priori* si lo denominamos *das Vor-herige,*lo pre-cedente, en el estricto sentido en el que esta palabra dice al mismo tiempo dos cosas: «*Vor*» significa «de antemano», «*Her*» el «venir de sí hacia nosotros», o sea: lo pre-cedente. Si pensamos así el auténtico sentido del πρότερον τῇ φύσει, de lo *a priori,* como lo pre-cedente, la palabra pierde el equívoco sentido temporal de lo «anterior», donde «tiempo» y «temporal» se entiende en el sentido de la medición y sucesión temporal corriente, en el sentido de la sucesión de los entes. Pero el *a priori,* rectamente comprendido como lo precedente, desvela ahora su esencia *temporal,* en un sentido de «tiempo» que por cierto los contemporáneos por el momento no *quieren* ver porque no ven la oculta conexión esencial de ser y tiempo.

¿Qué se lo impide? El propio edificio de pensamiento y el invisible enredo en desordenadas hábitos mentales. No se quiere ver, porque de lo contrario se tendría que conceder que los fundamentos sobre los que se continúa construyendo una variación de la metafísica tras otra *no sonfundamento alguno.*

Con su interpretación del ser como ἰδέα, Platón distinguió al ser por vez primera con el carácter del *a priori*. El ser es lo πρότερον τῇ φύσει; y de acuerdo con ello, los φύσει ὄντα, es decir, el ente, es

lo posterior. Visto desde el ente, el ser, en cuanto precedente, no sólo va en dirección del ente, sino que impera sobre él y se muestra como lo que está más allá del ente, de τὰ φύσει ὄντα. El ente, en cuanto es aquello que está determinado por el ser en el sentido de la φύσις, sólo puede ser aprehendido por un saber y un conocer que piense este carácter de φύσις. El conocimiento del ente, de los φύσει οντα, es la ἐπιστήμη φυσική. Lo que sea tema de este saber del ente se llamará, por lo tanto, τὰ φυσικά. τὰ φυσικά se convierte así en nombre que designa al ente. Pero el ser, de acuerdo con su aprioridad, está más allá del ente. «Más allá de» y «por encima de» se dice en griego μετά. El conocer y saber del ser, que es esencialmente *a priori*, lo precedente (πρότερον τῇ φύσει), tiene que ir, por lo tanto, visto desde el ente, desde los φυσικά, más allá de éstos, es decir, el conocimiento del ser tiene que ser μετα τὰ φυσικά, tiene que ser metafísica.

De acuerdo con su significado real, este título no mienta otra cosa que el saber del ser del ente, ser que se distingue por la aprioridad y que ha sido comprendido por Platón como ἰδέα. Con la interpretación platónica del ser como ἰδέα *comienza*, por lo tanto, la *metafísica.* Esta marca, en lo sucesivo, la esencia de la filosofía occidental. *Su historia es, desde Platón hasta Nietzsche, historia de la metafísica.* Y puesto que la metafísica comienza con la interpretación del ser como «idea» y esta interpretación continúa siendo determinante, toda filosofía es, desde Platón, «idealismo», en el sentido univoco de la palabra según el cual el ser se busca en la idea, en lo que tiene el carácter de idea y en lo ideal. Por lo tanto, visto desde el fundador de la metafísica, puede decirse: toda filosofía occidental es platonismo. Metafísica, idealismo, platonismo, significan, en esencia, lo mismo. Siguen siendo determinantes incluso cuando se imponen contramovimientos e inversiones. En la historia de Occidente, Platón se convierte en el prototipo del filósofo. Nietzsche no sólo ha *designado* a su filosofía como inversión del platonismo. El pensamiento de Nietzsche *era* y *es* en todas partes un único y con frecuencia discrepante diálogo con Platón.

El indiscutible predominio del platonismo en la filosofía occidental se muestra por último en que incluso a la filosofía *anterior* a Platón, que según lo que hemos expuesto no era aún metafísica, es decir no era una metafísica desplegada, se la interpreta desde Platón y se la llama filosofía preplatónica. Incluso Nietzsche se mueve dentro de este horizonte visual cuando interpreta las doctrinas de los

tempranos pensadores de Occidente. Sus manifestaciones sobre los filósofos preplatónicos como «personalidades» junto con su primera obra sobre *El nacimiento de la tragedia* han reforzado el prejuicio aún hoy corriente de que su pensamiento está determinado esencialmente por los griegos. El propio Nietzsche lo ha visto mucho más claro y se ha pronunciado sobre ello en uno de sus últimos escritos, en el *Crepúsculo de los ídolos*, en la sección «Lo que le debo a los antiguos». Allí dice, en el n. 2:

> «A los griegos no les debo ninguna impresión de fuerza similar; y, para declararlo francamente, no *pueden* ser para nosotros lo que son los romanos. De los griegos no se *aprende.*» (VIII, 167)

En esa época, Nietzsche sabía claramente que la metafísica de la voluntad de poder sólo se conjuga con lo romano y con el *Príncipe* de Maquiavelo. Para el pensador de la voluntad de poder, de los griegos sólo es esencial Tucídides, el pensador de la historia que ha pensado la historia de la guerra del Peloponeso; por eso, en el pasaje citado, que contiene además las más duras palabras de Nietzsche *contra* Platón, dice:

> «Mi *cura* de todo platonismo ha sido siempre Tucídides».

Pero Tucídides, el pensador de la *historia*, no era capaz, sin embargo, de superar el platonismo que impera en el fondo del pensamiento nietzscheano. Puesto que la filosofía de Nietzsche es metafísica y toda metafísica es platonismo, en el final de la metafísica el ser tiene que ser pensado como valor, es decir, computado como una condición meramente condicionada del ente. La interpretación metafísica del ser como valor está prefigurada por el comienzo de la metafísica. En efecto, Platón concibió el ser como ἰδέα; pero la más elevada de las ideas —y esto quiere decir, *al mismo tiempo,* la esencia de todas— es lo ἀγαθόν, pensado en griego, aquello que *vuelve apto,* aquello que habilita y posibilita al ente para ser ente. Ser tiene el carácter de posibilitar, es condición de posibilidad. Ser es, para decirlo con Nietzsche, un *valor.* ¿O sea que Platón ha sido el primero en pensar en términos de valor? Esta opinión sería precipitada. La concepción platónica del ἀγαθόν se diferencia tan esencialmente del concepto nietzscheano de valor como la concepción griega del hom-

bre de la interpretación moderna de la esencia humana como sujeto. Pero la historia de la metafísica comienza su curso desde la interpretación platónica del ser como íSéa y ἀγαθόν, para llegar a la interpretación del ser como voluntad de poder que pone valores y piensa todo como valor. Por eso aún hoy pensamos exclusivamente según «ideas» y «valores». Por eso el nuevo orden de la metafísica no es sólo entendido sino realizado e instaurado como transvaloración de todos los valores.

Todas estas indicaciones son sólo paráfrasis de un único hecho básico, de que la distinción de entidad y ente forma el auténtico armazón de la metafísica. La caracterización del ser como *a priori* le da a esta distinción una impronta peculiar. Por eso, en las diferentes concepciones de la aprioridad que se alcanzan en cada una de las posiciones metafísicas fundamentales en conformidad con la interpretación del ser, es decir, al mismo tiempo, de las ideas, se halla también un hilo conductor para delimitar de manera más precisa el papel que desempeña en cada caso la distinción de ser y ente, sin que ella misma llegue nunca a ser pensada propiamente como tal. Pero para comprender las concepciones de la aprioridad del ser, especialmente en la metafísica moderna y, en conexión con ella, el origen del pensamiento del valor, es aún necesario pensar a fondo más decididamente en otro respecto la doctrina de Platón de la idea como carácter esencial del ser.

El ser como ἰδέα, como ἀγαθόν, como condición

La interpretación del ser como ἰδέα insta inmediatamente a comparar la captación del ente con el ver. Los griegos, sobre todo desde la época de Platón, comprendían efectivamente al conocer como una especie de ver y de mirar, lo que se manifiesta en la aún hoy usual expresión de lo «teórico», donde resuenan θέα, la mirada, y ὁρᾶν, ver (teatro, espectáculo). Se pretende ofrecer una explicación más profunda de este hecho afirmando que los griegos tenían una especial predisposición óptica, que eran de «tipo visual». Que esta apreciada explicación no es explicación alguna se ve con facilidad. Se trata de explicar por qué los griegos elucidan la referencia al ente recurriendo al

ver. Pero esto sólo puede tener su razón suficiente en la interpretación del ser que es dominante para los griegos. Porque ser quiere decir: presencia y consistencia, el «ver» resulta preferentemente apropiado para servir de aclaración para la captación de lo presente y consistente. En efecto, en el ver tenemos a lo captado «enfrente» en un sentido destacado, suponiendo que a nuestro ver no subyazca ya una interpretación del ente. Los griegos no han ilustrado la relación con el ente por medio del ver porque eran de «tipo visual» sino que, si se quiere emplear esa expresión, eran de «tipo visual» porque experimentaban el ser del ente como presencia y consistencia.[15, 16]

Aquí habría que discutir la cuestión de cómo ningún instrumento de los sentidos, tomado por sí mismo, puede tener una preeminencia respecto de otro cuando se trata de la experiencia del ente. Habría que tener en cuenta que ninguna sensibilidad es capaz de percibir jamás el ente *en cuanto* ente. Hacia el final del libro sexto de su gran diálogo sobre la *República*, Platón intenta aclarar la relación del conocer con el ente conocido poniendo en correspondencia esta relación con el ver y lo visto. Dando por supuesto que el ojo esté equipado con la facultad de ver, y dando por supuesto que haya colores en las cosas, la facultad de ver no podrá ver y los colores no se tornarán visibles si no ha aparecido un tercer elemento que, por su esencia, está destinado a posibilitar a la vez el ver y la visibilidad. Este tercer elemento es TÓ φῶς, la luz, la fuente de luz, el sol. Él brinda la luz en la que las cosas se vuelven visibles y los ojos videntes.

Análogo a esto es lo que ocurre con nuestro conocer en cuanto captación del ente en su ser, es decir en la ἰδέα. El conocer no sería capaz de conocer y el ente no estaría en condiciones de ser conocido, es decir de ser percibido como lo desoculto, si no hubiera un tercer elemento que proporcionara al conocer la capacidad de conocer y a lo conocido el desocultamiento. Este tercer elemento es ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, «la idea del bien». El bien tiene su imagen correspondiente en el sol. Pero éste no sólo brinda luz, que en cuanto claridad posibilita el ver y la visibilidad, o sea el desocultamiento. Al mismo tiempo también brinda calor, sólo gracias al cual la facultad de ver y las cosas visibles se *vuelven* «entes», es decir, en griego, aquello que puede presenciar en lo desoculto, en cada caso según su especie.

15. «ver» = dejar aparecer / el espejo «ve» (es ojo).
16. φαίνεσθαι

Análogamente, también la «idea del bien» es aquello que no sólo brinda «desocultamiento», sobre la base del cual se vuelven posibles el conocer y el conocimiento, sino también aquello que posibilita el conocer, el cognoscente y el ente en cuanto ente.

Por eso, del *áyaQóv* se dice: ἔστι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει. «El bien está en dignidad y en potencia, es decir en βασιλεία, en dominio, más allá aún del ser», no sólo más allá del desocultamiento.

¿Qué entiende aquí Platón por *áyaQóv*, por «bien»? Entre los intérpretes hay muchas disputas acerca de esta doctrina. En la época cristiana se ha interpretado el *áyaQóv* de Platón en el sentido del *summum bonum*, es decir como *Deus creator*. Platón habla, sin embargo, de la ἰδέα τοῦ *áyaQóv*, piensa el *áyaQóv* como ἰδέα, incluso como la idea de las ideas. Esto está pensado en griego, y aquí fracasan todas las artes interpretativas teológicas y pseudoteológicas. Sólo ahora aparecen, no obstante, las dificultades de contenido del pensamiento platónico: ἰδέα quiere decir ser; entidad, οὐσία, es ἰδέα. Pero al mismo tiempo se dice: ἡ ἰδέα TOÜ ἀγαθου εστι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, «más allá aún de la entidad». Esto sólo puede querer decir: si el *áyaQóv* se mantiene en el carácter fundamental de la ἰδέα, ésta constituye la esencia propia de la entidad.

¿En qué consiste esta esencia de la entidad, es decir, al mismo tiempo, de la visualidad de la idea? La respuesta la da esta «idea» misma cuando Platón la denomina *áyaQóv*. Decimos el «bien» y pensamos «bien» cristiano-moralmente en el sentido de lo que es debido, lo que está en orden, lo conforme a la regla y la ley. De modo griego, y aún platónico, *áyaQóv* quiere decir lo apto, lo que es apto para algo y vuelve él mismo apto a otros. La esencia de la ἰδέα es hacer apto, es decir, posibilitar el ente en cuanto tal, es decir: que presencie en lo desoculto. Mediante la interpretación platónica de la ἰδέα como ἀγαθόν el ser se convierte en aquello que hace al ente apto para *ser* ente. Ser se muestra en el carácter de posibilitar y condicionar. Aquí se da el paso decisivo para toda la metafísica por medio del cual el carácter de *«a priori»* del ser adquiere al mismo tiempo la distinción de ser condición.

Ahora bien, sabemos que Nietzsche comprende a los *valores* como condiciones de posibilidad de la voluntad de poder, es decir, del carácter fundamental del ente. Nietzsche piensa la entidad del ente esencialmente como condición, como aquello que posibilita, vuelve

apto, es decir, como ἀγαθόν. Piensa el ser de un modo completamente platónico y metafísico, incluso cuando invierte el platonismo, incluso como anti-metafísico.

¿Tienen razón, entonces, los que comprenden el ἀγαθόν de Platón y, en general, las «ideas» como valores? De ningún modo. Platón piensa el ser como οὐσία, como presencia y consistencia y como visualidad, y no como voluntad de poder. Puede resultar tentador equiparar ἀγαθόν y *bonum* con valor (cfr. *Die Kategorien— und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916). Esta equiparación pasa por alto lo que está entre Platón y Nietzsche, o sea la totalidad de la historia de la metafísica. En la medida en que comprende los valores como condiciones, y más concretamente como condiciones del «ente» en cuanto tal (mejor: de lo real efectivo, de lo que deviene), Nietzsche piensa el ser como entidad a la manera platónica. Pero con ello sigue sin aclararse por qué piensa estas condiciones del ente como «valores», dando así también una interpretación diferente al carácter «*a priori*» del ser. Con la interpretación platónica del ser como ἰδέα comienza la filosofía como metafísica. Mediante la determinación platónica de la *esenría* de la ἰδέα en el sentido de lo ἀγαθόν, el ser y su aprioridad se tornan interpretables como aquello que posibilita, como condición de posibilidad. La prefiguración del pensamiento del valor se lleva a cabo en el comienzo de la metafísica. El pensar en términos de valor lleva a cabo el acabamiento de la metafísica. Pero el pensamiento mismo del valor no le es a Platón menos extraño que la interpretación del hombre como «sujeto».

El *a priori* no es una cualidad del ser sino que es él mismo: lo precedente en su esencia, en la medida en que ésta tiene que comprenderse en dirección a la ἀλήθεια que le pertenece, y siempre y cuando tal esencia deba ser pensada desde sí misma. Pero ya en el comienzo, en Parménides y Heráclito, la ἀλήθεια es pensada desde el νοεῖν. Así se traslada el *a priori* a una distinción entre un antes y un después en el conocer, es decir, en el percibir. Asimismo, el ser es experimentado de cierto modo necesariamente como lo más ente, el ser es el ὄντως ὄν, mientras que el «ente» se convierte en μὴ ὄν.

Visto en dirección de aquel ente en sentido verdadero (el ser tomado como ente), el *a priori* se convierte enseguida en una propiedad, lo que quiere decir que la verdad esencial del ser como φύσις-

* *[La doctrina de las categorías y la significación en Duns Scoto]* Ahora en GA 1, págs. 189-412. *(N. del T.)*

ἀλήθεια se ha sustraído en el ocultamiento. Las ideas son alojadas en el pensamiento de «Dios» y finalmente en la *perceptio*. La ἰδέα es entonces ella misma algo que está colocado en un orden, desde el cual se lo distingue como πρότερον. Este orden se determina como la *distinción* de ser y ente. En referencia a ella, visto desde el ser, éste es lo anterior respecto del ente porque, en cuanto idea, es *condicionante*. En el interior de la distinción mediante la cual el ser se ha convertido en «visible», el ente se convierte al mismo tiempo, para la captación, en lo «anterior» respecto del tomar conocimiento y del conocer.

Pero pensado de manera más esencial el ser, en cuanto φύσις, no precisa en absoluto de un «orden» desde el que se decida sobre su previedad o posterioridad, sobre su antes y después; en efecto, es en sí mismo el pro-ceder que sale [*Her-vor-gehen*] a su despejamiento, y en cuanto aquello que pro-cede [*Her-vorige*], es lo que pre-cede [*Vor-herige*], lo que esencia desde sí mismo en el despejamiento y sólo a través de éste se dirige al hombre.

Ésta sería una oportunidad para determinar la posición metafísica fundamental de Aristóteles, para lo cual no basta, por cierto, la usual contraposición con Platón; en efecto, Aristóteles, aunque pasando por la metafísica platónica, intenta pensar de nuevo el ser del modo inicialmente griego y, de cierta manera, volver atrás el paso dado por Platón con la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, paso mediante el cual la entidad adquiere el carácter de lo condicionante y posibilitante, de la δυναμις. Frente a esto, Aristóteles —si está permitido decirlo— piensa el ser de modo más griego que Platón como ἐντελέχεια (cfr. *Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Phisik B1*, Biblioteca «Il Pensiero», 1960).* Lo que esto significa no es posible decirlo en pocas palabras. Sólo puede advertirse que Aristóteles no es ni un platónico fracasado ni el precursor de Tomás de Aquino. Su obra filosófica tampoco se agota en el absurdo que se le suele atribuir de haber bajado las ideas de Platón de su ser en sí y haberlas puesto en las cosas mismas. A pesar de su distancia respecto del inicio de la filosofía griega, la metafísica de Aristóteles es, en aspectos esenciales, de nuevo una especie de impulso de regreso al inicio dentro del pensamiento griego. El hecho de que Nietzsche, en correspondencia con su relación nunca interrumpida con Platón, no consiguiera nunca —prescindiendo de las ideas sobre la esencia de la tragedia— una relación

* *[De la esencia y el concepto de la φύσις]* Recogido en *Wegmarken*. Ahora en GA 9, pág. 239 ss. *(N. del T.)*

interna con la metafísica de Aristóteles, debería ser lo suficientemente importante como para pensar a fondo sus fundamentos esenciales.

La interpretación del ser como ἰδέα y el pensamiento del valor[17]

Según la doctrina de Platón, el ser es ἰδέα, visualidad, la presencia como aspecto. Lo que está en tal aspecto, en cuanto que en ello llega a la presencia, deviene y es un ente. Pero por el hecho de que la más elevada de las ideas sea comprendida al mismo tiempo como ἀγαθόν, la esencia de todas las demás ideas recibe una interpretación decisiva. La idea en cuanto tal, es decir el ser del ente, adquiere el carácter de ἀγαθοειδές, de lo que hace apto para..., o sea, de lo que hace al ente apto para ser un ente. El ser adquiere el rasgo esencial de lo posibilitante. Con ello y a partir de ese momento, es decir con el comienzo de la metafísica, aparece en la interpretación del ser una peculiar ambigüedad. El ser es, en cierto modo, la pura presencia, y es, al mismo tiempo, la posibilitación del ente. Por lo tanto, apenas el ente mismo pasa a un primer plano y atrae y reivindica para sí todo el comportamiento del hombre, el ser tiene que retroceder en favor del ente. Es cierto que sigue siendo aún lo posibilitante y, en tal sentido, lo precedente, lo *a priori*. Pero este *a priori,* aunque no se lo pueda negar, no tiene de ninguna manera el peso de *lo* que él en cada caso posibilita, del ente mismo. Lo *a priori,* al comienzo y en esencia lo pre-cedente, se convierte así en lo ulterior, en algo que, frente a la preponderancia del ente, es tolerado como condición de posibilidad del mismo.

La ambigüedad del ser como idea (pura presencia y posibilitación) se manifiesta también en que con la interpretación del ser (φύσις) como ἰδέα resuena la referencia al «ver», al conocer del hombre. El ser, en cuanto es lo visual, es presencia, pero al mismo tiempo aquello que el hombre pone bajo su vista.

¿Qué sucede entonces cuando llega el momento en que el hombre se libera para llegar sí mismo, para ser aquel ente que representa llevando todo ante sí como tribunal que juzga sobre su consistencia? Entonces la

17. Cfr. *supra* pág. 70 ss.

ἰδέα se convierte en *perceptum* de la *perceptio*; en aquello que el re-presentar del hombre lleva ante sí, y lleva ante sí como lo que posibilita en su representatividad aquello que ha de re-presentarse. Ahora, la esencia de la ἰδέα se transforma, de la visualidad y la presencia en la representatividad para y por aquel que representa. La representatividad (el ser) se convierte en condición de posibilidad de lo representado y remitido y que se sostiene de ese modo, es decir, del objeto. El ser (idea) se convierte en condición de la que aquel que re-presenta, el sujeto, dispone y tiene que disponer si han de poder enfrentársele objetos. El ser se comprende como sistema de las condiciones necesarias con las que el sujeto tiene que contar de antemano sobre la base de su relación con el ente, y precisamente en vistas al ente en cuanto lo objetual. *Condiciones* con las que tiene que *contarse* necesariamente; ¿cómo no se las iba a denominar un día «valores, «los» valores, y computarlas como tales?

Queda así claro el origen esencial del pensamiento del valor desde la esencia original de la metafísica, desde la interpretación del ser como ἰδέα y de la ἰδέα como ἀγαθόν.

Vemos que en la historia de la proveniencia del pensamiento del valor la transformación de la ἰδέα en *perceptio* se vuelve decisiva. Sólo mediante la metafísica de la subjetividad se pone en libertad y entra entonces en juego sin trabas el rasgo esencial de la ἰδέα —ser lo que posibilita y condiciona— que en un principio estaba aún oculto y retenido. Lo más íntimo de la historia de la metafísica moderna consiste en el proceso por el que el ser adquiere el indiscutido rasgo esencial de ser condición de posibilidad del ente, es decir, en términos modernos, de lo re-presentado, de lo que está enfrentado, de los objetos. El paso decisivo en este proceso lo da la metafísica de Kant. Dentro de la metafísica moderna, constituye *el centro,* no sólo por la cronología sino desde una perspectiva histórico-esencial, por el modo en que se recoge en ella el comienzo de Descartes y se lo transforma en la confrontación con Leibniz. La posición metafísica fundamental de Kant se expresa en la proposición que el propio Kant determina, en la *Critica de la Razón Pura,* como el principio supremo de su fundamentación de la metafísica (A 158, B 197). La proposición dice así:

> «Las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia».

De manera explícita y determinante se le da aquí el título de *«condiciones de posibilidad»* a lo que Aristóteles y Kant llaman «categorías». De acuerdo con la explicación de este nombre dada antes, por categorías se entienden las determinaciones esenciales del ente en cuanto tal, es decir, la entidad, el ser; lo que Platón comprende como «ideas». El ser es, según Kant, condición de posibilidad del ente, es su entidad. Aquí, entidad y ser, en concordancia con la posición fundamental moderna, quieren decir representatividad, objetividad. El principio supremo de la metafísica de Kant dice: las condiciones de posibilidad del re-presentar de lo re-presentado son al mismo tiempo, es decir, no son otra cosa que, condiciones de posibilidad de lo re-presentado. Constituyen la representatividad; pero ésta es la esencia de la objetividad, y ésta es la esencia del ser. El principio dice: el ser es re-presentatividad. Pero re-presentatividad es estar remitido [*Zugestelltheit*], de manera tal que el que representa pueda estar seguro de lo así asentado y establecido. La seguridad se busca en la *certeza*. Ésta determina la esencia de la *verdad*. El fundamento de la verdad es el re-presentar, es decir, el «pensar» en el sentido del *ego cogito,* es decir, del *cogito me cogitare.* La verdad como representatividad del objeto, la objetividad, tiene su fundamento en la subjetividad, en el re-presentar que se representa; pero esto porque el representar mismo es la esencia del ser.

Pero el hombre *es* en cuanto re-presenta de ese modo, es decir, como ser racional. La lógica, en cuanto despliegue esencial del «logos» en el sentido del re-presentar unificante, es la esencia de la entidad y el fundamento de la verdad como objetividad.

Kant no repite simplemente lo que Descartes ya había pensado antes que él. Sólo Kant piensa de modo trascendental y concibe expresa y conscientemente lo que Descartes puso como comienzo del preguntar en el horizonte del *ego cogito.* Con la interpretación kantiana del ser se piensa por primera vez expresamente la entidad del ente en el sentido de «condición de posibilidad» y se franquea así el camino para el despliegue del pensamiento del valor en la metafísica de Nietzsche. No obstante, Kant no piensa aún el ser como valor. Pero tampoco piensa ya el ser como ἰδέα en el sentido de Platón.

Nietzsche determina la esencia del valor como condición de conservación y acrecentamiento de la voluntad de poder, siendo esas condiciones puestas por la voluntad de poder misma. La voluntad de poder es el carácter fundamental del ente en su totalidad, el «ser» del ente,

tomado en el sentido amplio que también admite como ser al devenir, si se admite, por otra parte, que el devenir «no es una nada».

El pensar metafísico en términos de valor, es decir la interpretación del ser como condición de posibilidad, se prepara en sus rasgos esenciales a través de diferentes estadios: el comienzo de la metafísica en Platón (οὐσία como ἰδέα, ἰδέα como ἀγαθόν), la mutación en Descartes (ἰδέα como *perceptio*) y Kant (ser como condición de posibilidad de la objetividad de los objetos). No obstante, estas indicaciones no son suficientes para hacer visible el origen metafísico del pensamiento del valor ni siquiera en sus rasgos fundamentales.

Se ha aclarado en qué medida el ser ha podido llegar al papel de «posibilitación» y de «condición de posibilidad». Pero ¿por qué y cómo las «condiciones de posibilidad», la entidad, se convierten en valores? ¿Por qué todo lo que tiene el carácter de condición y todo lo que posibilita (sentido, meta, fin, unidad, orden, verdad) pasa a tener el carácter de valor? Esta pregunta parece volverse por sí misma superflua apenas recordamos que Nietzsche interpreta la esencia del valor en el sentido de ser *condición*. «Valor» no es, entonces, más que otro nombre para «condición de posibilidad», para ἀγαθόν. No obstante, incluso si es otro nombre requiere aún que se fundamente su surgimiento y la preeminencia que tiene por doquier en el pensamiento de Nietzsche. Un nombre siempre esconde en sí una interpretación. El concepto nietzscheano de valor piensa el carácter de condición, pero no sólo eso y eso tampoco ya en el sentido del ἀγαθόν platónico y de la «condición de posibilidad» kantiana.

En el «valor»[18] lo que es estimado *[das Geschätzte]* y producto de una estimación *[das Er-schätzte]* se piensa en cuanto tal. Tener-por-verdadero y tomar y poner como un «valor» es estimar. Pero esto quiere decir, al mismo tiempo, hacer una estimación y comparar. Con frecuencia opinamos que «estimar» (al estimar una distancia, por ejemplo) es simplemente fijar y determinar de modo aproximado una relación entre cosas, circunstancias, seres humanos, a diferencia de un cálculo exacto. En verdad, sin embargo, a la base de todo «calcular» (en el sentido estrecho de una «valoración» numérica) se encuentra un estimar.

Este estimar esencial es el contar, con lo que damos a esta palabra *aquel* significado que señala un comportamiento fundamental:

18. Cfr. Holzwege, pág. 193 ss. [GA 5, pág. 209 ss.; trad. cit., pág. 109 ss.]

contar en cuanto contar *con* algo[19] [*Rechnen aufetwas*]: «contar» con alguien, estar seguro de su actitud y su disposición; y contar en el sentido de tener en cuenta algo *[Rechnen mit etwas*]: tornar en consideración los efectos y las circunstancias. Calcular [*Er-rechnen*] quiere decir entonces poner aquello a lo que debe llegar todo con lo que se cuenta y se tiene en cuenta. El contar así entendido es el poner condiciones que se apoya sobre sí mismo, de manera tal que las condiciones condicionan el ser del ente, y como tal contar *es* lo que pone condiciones mismo y se asegura *como* tal en medio del ente en su totalidad, asegurando por lo tanto su relación con éste, y asegurándose a sí y a su relación *a partir del* ente. El contar esencialmente entendido se convierte así en re-presentar y re-mitir la condición de posibilidad del ente, es decir, del ser. Sólo este «contar» esencial posibilita y vuelve necesario el planear y contar en sentido meramente «contable». El contar esencial es el carácter fundamental del estimar por el que todo lo que es producto de una estimación y es estimado tiene, en cuanto es de índole condicionante, el carácter de «valor».

¿Pero cuándo el re-presentar del ser del ente se convierte en un contar y un estimar esencial? ¿Cuándo las «condiciones» se convierten en el producto de una estimación y en aquello que es estimado, es decir, en valores? Sólo cuando el re-presentar del ente en cuanto tal se convierte en ese re-presentar que se apoya incondicionadamente sobre sí mismo y que tiene que establecer desde sí y para sí todas las condiciones del ser. Sólo cuando el carácter fundamental del ente se ha vuelto de una esencia tal que él mismo exige contar y estimar como una necesidad esencial del ser del ente. Esto ocurre allí donde el carácter fundamental del ente se revela como voluntad de poder. La voluntad de poder es la esencia de la voluntad. Nietzsche dice en 1884: «En toda voluntad hay un *estimar*» (XIII, n. 395). Anteriormente[20] se mostró, desde el cumplimiento esencial de la voluntad de poder, cómo ésta es, por sí misma, una estimación de valor. Ahora, desde la esencia del estimar en cuanto contar incondicionado, ha resultado su copertenencia esencial con la voluntad de poder.

19. Cfr. pág. 87 ss.
20. Cfr. pág. 84 ss.

El proyecto del ser como voluntad de poder

¿Cómo se llega al proyecto del ser como voluntad de poder? Dando por sentado que todo proyecto [*Entwurf*] de ser es un proyecto arrojado [*geworfen*], con lo que el ser dispone lo que esencia de su verdad, entonces la respuesta de la pregunta formulada se vuelve equivalente a la experiencia de la más oculta historia del ser. Para una experiencia tal estamos poco preparados. Por eso, la respuesta buscada sólo puede reemplazarse con indicaciones que apenas se distinguen de un informe historiográfico sobre las diferentes interpretaciones del ser del ente, mientras que, sin embargo, por su carácter y propósito, llevan a cabo una meditación histórica acerca de la historia de la verdad del ente.

En la interpretación platónica de la entidad del ente como ἰδέα falta toda huella de una experiencia del ser como «voluntad de poder». Pero también la fundación cartesiana de la metafísica sobre el representar en cuanto *subiectum* sólo parece reinterpretar la ἰδέα como *idea* en cuanto *perceptio* y pensar el ser como re-presentatividad, en lo cual la certeza se vuelve esencial pero falta igualmente el carácter de voluntad de poder. Con qué claridad el proyecto de la entidad como representatividad busca desplegar la esencia de ésta sin saber nada de una voluntad de poder, está testimoniado por la doctrina kantiana de la objetividad de los objetos. La subjetividad trascendental es la presuposición interna de la subjetividad incondicionada de la metafísica de Hegel, en la que la «idea absoluta» (el aparecerse-a-sí-mismo del re-presentar incondicionado) constituye la esencia de la realidad efectiva.

¿No irrumpe entonces la «voluntad de poder» en la metafísica con Nietzsche sin una proveniencia histórica, como una interpretación arbitraria del ente en su totalidad? Recordamos, sin embargo, que el propio Nietzsche explica la proposición de Descartes desde la voluntad de verdad y a ésta como una especie de la voluntad de poder. De acuerdo con ello, la metafísica de Descartes sí es ya una metafísica de la voluntad de poder, sólo que sin saberlo. Pero la pregunta no plantea si la voluntad de certeza puede interpretarse como voluntad de poder y contabilizarse así historiográficamente como un estadio previo de la misma. Queda abierta la pregunta de si el ser en cuanto representatividad es, por su contenido esencial, un estadio

previo de la voluntad de poder que, experimentada como carácter fundamental del ente, permite entonces explicar la certeza como voluntad de fijación y a ésta como una especie de la voluntad de poder. «Idea», re-presentatividad, objetividad, no contienen, en sí, nada de la voluntad de poder.

¿Pero la re-presentatividad no es lo que es en el representar y por medio de él? ¿No se ha vuelto visible el re-presentar como la esencia fundamental de la *subjetividad* del *subiectum*? Ciertamente; pero con plenitud esencial sólo cuando reconocimos en qué medida la subjetividad no sólo se convirtió en fundamento determinante del ente como objetividad sino, al mismo tiempo, también en fundamento esencial del ente en su realidad efectiva [*Wirklichkeit*]. Sólo si pensamos la entidad como realidad efectiva se abre una conexión con el efectuar [*Wirken*] y el llevar a efecto [*Erwirken*], es decir con el dar poder al poder [*Ermächtigen*] como esencia de la voluntad de poder. Así existe, en virtud de ello, una relación interna entre la entidad como subjetividad y la entidad como voluntad de poder. Pero tenemos que pensar que sólo en la metafísica de Leibniz la metafísica de la subjetividad lleva a cabo su comienzo decisivo. Todo ente es *subiectum,* mónada. Pero todo ente es también un *obiectum* determinado por el *subiectum,* es objeto. Mediante la subjetividad, la entidad del ente se vuelve ambigua. Ser quiere decir objetividad y, al mismo tiempo, realidad efectiva; cada una ocupa el lugar de la otra, ambas se copertenecen. La esencia de la realidad efectiva es la eficacia [*Wirksamkeit*] *(vis);* la esencia de la objetividad en cuanto re-presentatividad es la visualidad (ἰδέα). La interpretación del *subiectum* (de la *substantia* en cuanto *monas)* en el sentido de *vis primitiva activa* (eficacia) es puesta por Leibniz en referencia y en contraste con la distinción medieval de *potentia* y *actus,* de manera tal que la *vis* no es ni *potentia* ni *actus* sino ambas a la vez de modo más originario, como unidad de *perceptio* y *appetitus.* La distinción de *potentia* y *actus* remite a la de Aristóteles entre δύναμις y ἐνέργεια. Además, el propio Leibniz señala explícitamente en varias ocasiones la conexión entre la *vis primitiva activa* y la «entelequia» de Aristóteles.

Así parece haberse encontrado el hilo histórico (¿o sólo historiográfico?) a lo largo del cual puede comprobarse la proveniencia histórica del proyecto del ente como voluntad de poder. Hasta ahora hemos comprendido a la metafísica demasiado exclusivamente como platonismo y con ello hemos menospreciado la re-

percusión histórica no menos esencial de la metafísica de Aristóteles. Su concepto metafísico fundamental, la ἐνέργεια, señala sin embargo de modo suficientemente «enérgico» en dirección de la voluntad de poder. Al poder le pertenece «energía». Pero queda abierta la pregunta, sin embargo, de si la «energía» así entendida acierta siquiera en lo más mínimo con la esencia de la ἐνέργεια de Aristóteles. Queda abierta la pregunta de si precisamente la referencia del propio Leibniz a la conexión entre *vis* y évépyeía no reinterpreta la esencia griega de la ἐνέργεια en el sentido de la subjetividad moderna, después de que la ἐνέργεια aristotélica ya experimentara su primera reinterpretación con la interpretación medieval como *actus*. Pero más esencial que la comprensión de estas reinterpretaciones y del «efecto» ejercido por el pensamiento aristotélico en la metafísica occidental, es lo siguiente: en la esencia de la évépyeía se mantiene aún originariamente unido lo que posteriormente se separó y entró en alternancia como objetividad y realidad efectiva, y se consolidó entre las determinaciones esenciales de la entidad en la metafísica moderna. La conexión histórico-esencial entre la ἐνέργεια y la voluntad de poder es más oculta y más rica de lo que podría parecer por la correspondencia extrínseca entre «energía» (fuerza) y «poder». Esto sólo puede señalarse aquí a grandes rasgos.

Con Leibniz todo ente se vuelve «de tipo subjetivo», es decir, en sí mismo representante-apetente y por lo tanto eficaz [*wirk-sam*]. Directa e indirectamente (a través de Herder), la metafísica de Leibniz determinó el «humanismo» alemán (Goethe) y el idealismo (Schelling y Hegel). En la medida en que el idealismo se fundaba sobre todo en la subjetividad trascendental (Kant) y, al mismo tiempo, pensaba de modo leibniziano, mediante una peculiar fusión y radicalización en dirección de lo incondicionado, se llegó a pensar aquí la entidad del ente a la vez como objetividad y como eficacia. La eficacia (realidad efectiva) es comprendida como voluntad que sabe (saber volitivo), es decir como «razón» y «espíritu». La obra capital de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, reúne, junto con una exégesis muy exterior y superficial del platonismo y de la filosofía kantiana, todas las direcciones fundamentales de la interpretación occidental del ente en su totalidad, desarraigándolas y llevándolas a un plano de comprensibilidad que se inclina hacia el emergente positivismo. La obra capital de Schopenhauer se convirtió para Nietzsche en la auténtica «fuente» para la forma y dirección de sus

pensamientos. A pesar de eüo, Nietzsche no tomó de los «libros» de Schopenhauer el proyecto del ente como «voluntad». Schopenhauer sólo pudo «cautivar» al joven Nietzsche porque las experiencias fundamentales del pensador que se estaba despertando encontraron en esa metafísica sus primeros e insoslayables apoyos.

Las experiencias fundamentales del pensador tampoco provienen de su disposición ni de su formación, sino que acontecen desde la esenciante verdad del ser, y es el estar transferido al ámbito de ésta lo que constituye aquello que corrientemente y desde una perspectiva exclusivamente histórico-biográfica y antropológico-psicológica se conoce como la «existencia» de un filósofo.

Que el ser del ente se torne poderoso como voluntad de poder no es la consecuencia de que haya surgido la metafísica de Nietzsche. Por el contrario, el pensamiento de Nietzsche tuvo que entrar en la metafísica porque el ser hacía aparecer su esencia propia como voluntad de poder, como aquello que en la historia de la verdad del ente tenía que ser comprendido mediante el proyecto en cuanto voluntad de poder. El acontecimiento fundamental de esta historia fue, en último término, la transformación de la entidad en subjetividad.

Aquí estamos tentados de preguntar: ¿es la subjetividad incondicionada, en el sentido del contar ilimitado, el fundamento de la interpretación de la entidad como voluntad de poder? ¿O, a la inversa, es el proyecto de la entidad como voluntad de poder el fundamento de la posibilidad del dominio de la incondicionada subjetividad del «cuerpo», sólo mediante el cual se ponen en libertad las auténticas eficiencias de la realidad efectiva? En verdad, esta alternativa no deja de ser insuficiente. Ambas cosas son válidas y ninguna es acertada, incluso las dos juntas no llegan hasta el ámbito de la historia del ser, la cual, en cuanto historicidad propia, proporciona lo que esencia *[das Wesende]* a toda historia de la metafísica.

Sólo una cosa deberíamos aprender a vislumbrar, que el ser esencia *[west]* por sí mismo como voluntad de poder y por eso exige al pensar que se lleve a cabo, en el sentido de esa esencia, como estimar, es decir que, de modo incondicionado, cuente con, tenga en cuenta y cuente desde condiciones, es decir, que piense en términos de valores.

Pero en el pensar también tenemos que conservar esto otro: cómo el ser en cuanto voluntad de poder surge desde la determinación esencial de la ἰδέα y, por lo tanto, lleva en sí la distinción de ser y ente, aunque de modo tal que la distinción, incuestionada como

tal, forma la estructura básica de la metafísica. En la medida en que no banalicemos a la metafísica convirtiéndola en una opinión doctrinal, la experimentaremos como la estructura, «dispuesta» por el ser, de la distinción de ser y ente. Incluso allí donde el «ser» se ha volatilizado en la interpretación hasta convertirse en una abstracción vacía pero necesaria y aparece entonces en Nietzsche (VIII, 78) como «el último humo de la realidad que se evapora» (del ὄντως ὄν platónico), incluso allí impera la distinción de ser y ente, no en los pensamientos del pensador sino en la esencia de la historia en la que él mismo, pensando, es y tiene que ser.

La distinción de ser y ente y la naturaleza del hombre

A la distinción de ser y ente no podemos sustraernos, ni siquiera cuando presuntamente renunciamos a pensar metafísicamente. En cualquier parte y constantemente estamos y nos movemos en el puente de esta distinción que nos lleva del ente al ser y del ser al ente, en todo comportarse respecto del ente, cualquiera sea su tipo y su rango, su certeza y su grado de accesibilidad. Por eso, hay una visión esencial en lo que dice Kant de la «metafísica»: «Y así, en todos los hombres, apenas la razón se amplía en ellos hasta la especulación, ha habido efectivamente en todos los tiempos alguna metafísica, y también la seguirá habiendo siempre» (Introducción a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura,* B 21). Kant habla de la razón, de su ampliación a la «especulación», es decir de la razón teórica, del re-presentar, en la medida en que se prepara a disponer sobre la entidad de todo ente.

Lo que Kant dice aquí respecto de la metafísica como una «especulación» desarrollada, o en desarrollo, de la razón, a saber, que es una «disposición natural» (*ib.*, B 22), vale tanto más respecto de aquello sobre lo que se funda toda metafísica. Este fundamento es la distinción de ser y ente. Esta distinción es quizás el auténtico núcleo de la disposición de la naturaleza humana a la metafísica. ¡Pero entonces la distinción sería algo «humano»! ¿Y por qué no habría de ser esta distinción algo «humano»? Esta circunstancia podría servir para aclarar de la mejor manera y de modo definitivo la posibilidad y la necesi-

dad de la exigencia planteada por Nietzsche de que los filósofos tendrían por fin que tomarse en serio la humanización de todo ente.

Si la disposición metafísica natural del hombre y el núcleo de tal disposición es aquella distinción de ser y ente, de manera tal que de ella surge la metafísica, entonces con el retroceso a esa distinción hemos ganado el origen de la metafísica y al mismo tiempo un concepto más originario de la misma.

Aquello que en un principio buscábamos preguntando de modo indeterminado, la relación del hombre con el ente, en el fondo no es otra cosa que la distinción de ser y ente que pertenece a la disposición natural del hombre; en efecto, sólo porque el hombre distingue de ese modo puede, a la luz del ser así distinguido, comportarse respecto del ente, o sea, estar en relación con el ente, lo que quiere decir: estar determinado de modo metafísico y por la metafísica.

¿Pero *es* efectivamente esta distinción de ser y ente la disposición natural e incluso el núcleo de la disposición natural del hombre? ¿Qué es entonces el hombre? ¿En qué consiste la «naturaleza» humana? ¿Qué quiere decir aquí naturaleza, qué quiere decir hombre? ¿Desde dónde y cómo debe determinarse la naturaleza humana? Pues es necesario efectuar esta delimitación esencial de la naturaleza del hombre si queremos comprobar en ella la disposición a la metafísica, si debemos demostrar incluso que la distinción de ser y ente es el núcleo de tal disposición.

¿Pero podríamos jamás determinar la esencia del hombre (su naturaleza) sin tomar en consideración la distinción de ser y ente? ¿Esta distinción se obtiene sólo como consecuencia de la naturaleza del hombre o bien la naturaleza y la esencia del hombre se determinan previa y simplemente sobre la base de esta distinción y a partir de ella? En el segundo caso, la distinción no sería un «acto» entre otros que el hombre, que ya estaría previamente, llevaría a cabo alguna vez, sino que, por el contrario, el hombre sólo podría ser como hombre en la medida en que se mantuviera en esa distinción, en la medida en que sea sustentado por ella. En ese caso, la esencia del hombre tendría que construirse sobre una «distinción». ¿No es éste acaso un pensamiento fantasioso? ¿No es absolutamente fantasioso, puesto que esa distinción misma, de esencia indeterminada, estaría en cierto modo construida en el aire como un espejismo?

Tenemos el presentimiento de que entramos aquí en la región, o quizás sólo en la región marginal más externa, de una pregunta de-

cisiva que la filosofía hasta ahora ha eludido, aunque en el fondo ni siquiera ha podido eludirla, pues para ello tendría que haber encontrado previamente la pregunta por la distinción. Presentimos quizás que detrás de la confusión y la tensión que se extienden a propósito del «problema» del antropomorfismo está la citada pregunta decisiva, que, como todas las de su tipo, encierra en sí una determinada riqueza esencial de preguntas concatenadas entre sí. La plantearemos una vez más, limitándonos a lo más próximo para nuestra tarea:

¿Se funda toda metafísica en la distinción de ser y ente?

¿Qué es esta distinción?

¿Se funda esta distinción en la naturaleza del hombre o se funda la naturaleza del hombre en esta distinción?

¿Es esta alternativa insuficiente?

¿Qué quiere decir aquí fundar en cada uno de los casos?

¿Por que pensamos aquí en términos de fundar y preguntamos por el «fundamento»?

¿No es también esto, lo que tiene el carácter de fundamento, un rasgo esencial del ser? ¿Preguntamos por lo tanto en todos estos giros interrogativos por la relación del hombre con el ser, relación que en ninguna pregunta puede pasarse por alto pero a la que no ha llegado, sin embargo, ninguna pregunta? Porque siempre nos encontramos de inmediato obligados a tomar al hombre como algo dado a lo que después le atribuimos esa relación con el ser. A esto corresponde la inevitabilidad que posee el antropomorfismo, que mediante la metafísica de la subjetividad ha recibido incluso su justificación metafísica. ¿No se vuelve de este modo intangible la esencia de la metafísica como la región que no debe transgredir ningún preguntar filosófico? La metafísica sólo podrá a lo sumo referirse a sí misma, y de este modo satisfacer por su parte, en última instancia, la esencia de la subjetividad.

La meditación de la metafísica acerca de la metafísica sería entonces «la metafísica de la metafísica». De ella habla, en efecto, aquel pensador que ocupa dentro de la historia de la metafísica moderna una posición entre Descartes y Nietzsche que no puede delimitarse con unas pocas palabras.

Kant remite la metafísica en cuanto «disposición natural» a la «naturaleza del hombre». ¡Como si la «naturaleza del hombre» estuviera determinada de modo unívoco! ¡Como si la verdad de esa determinación y la fundamentación de esa verdad no fueran en absolu-

to problemáticas! Podemos, por supuesto, señalar que el propio Kant (cfr. *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929, pág. 197 ss.; 2.ª ed., pág. 185 ss.) quiere expresamente que las cuestiones fundamentales de la metafísica y de la filosofía en general se remitan a la pregunta: «¿qué es el hombre?». Podemos mostrar, incluso, por medio de una interpretación rectamente conducida de la filosofía kantiana, que Kant analiza la «naturaleza interna» del hombre y para ello hace uso de la distinción de ser y ente, y que reivindica como la esencia de la razón humana algo que señala en dirección de esa distinción. En efecto, Kant demuestra que, y cómo, el entendimiento humano piensa de antemano, *a priori,* en categorías, y que por medio de ellas se posibilita una objetividad de los objetos y un «conocimiento objetivo».

Y sin embargo, Kant no pregunta qué carácter tiene este pensar en categorías, lo toma simplemente como un *factum* de la razón humana, es decir de la naturaleza del hombre, que también para Kant, de acuerdo con la antigua tradición, está determinada por la aserción: *homo est animal rationale,* el hombre es un ser viviente racional.

Pero la razón se comprende, desde Descartes, como *cogitatio.* La razón es la facultad de los «principios», una facultad de re-presentar de antemano aquello que determina todo lo representable en cuanto a su representatividad, el ser del ente. La razón sería, entonces, la facultad de la distinción de ser y ente. Y puesto que la razón caracteriza a la esencia del hombre, pero éste, pensado modernamente, es sujeto, la distinción de ser y ente, y ya la facultad de tal distinción, se desvela como una propiedad de la subjetividad y quizás como su dotación básica. En efecto, la esencia del *subiectum* que llega a destacarse en el comienzo de la metafísica moderna es la representación misma en la plenitud de su esencia: «razón» (*ratio*) no es más que otro nombre de *cogitatio.*

Sin embargo, no hemos avanzado nada con estas reflexiones. Nos encontramos en el ámbito de una pregunta que todavía no ha sido decidida, más aún, de una pregunta que todavía no ha sido preguntada y que, abreviada, reza así:

¿Se funda la distinción de ser y ente en la naturaleza del hombre, de manera tal que esta naturaleza puede caracterizarse por esa distinción, o bien la naturaleza del hombre se funda en esa distinción?

* Ahora en GA 3, pág. 207 ss. Hay trad. cast. de G. Ibsener Roth y E. C. Frost: *Kant y el problema de la metafísica,* FCE, México, 1954. *(N. del T.)*

En el segundo caso, la distinción misma no sería ya algo «humano» y no podría ser colocada en una «facultad del hombre», ni en una «potencia» ni en un «acto». Este tipo de colocación se fue volviendo cada vez más corriente en el pensamiento moderno, con lo que finalmente se llega a proclamar al antropomorfismo, o «biologismo» o como quiera que se denomine a ese modo de pensar, como la verdad absoluta que resulta evidente hasta para el más irreflexivo.

En qué modo y en qué respecto lleguemos a un concepto más originario de la metafísica depende de la resolución de la citada pregunta decisiva. Sólo ahora se muestra lo buscado con un concepto tal de metafísica: no un concepto mejor o «más radical», como si el «radicalismo» tuviera de por sí siempre un mayor peso. Buscamos más bien penetrar en el fundamento de la metafísica porque queremos experimentar en él la distinción de ser y ente o, con más exactitud, lo que sustenta a la distinción misma en cuanto tal: la relación del hombre con el ser.

Sólo podremos preguntar rectamente la pregunta decisiva si previamente experimentamos con mayor claridad lo que se denomina «distinción de ser y ente».

El ser como vacío y como riqueza

Se ha dicho que la distinción es el puente que nos conduce por doquier, en todo comportamiento, y constantemente, en toda actitud, del ente al ser y del ser al ente. Es éste un modo de hablar con imágenes y sugiere la representación de que ente y ser estarían en las diferentes orillas de un río que no nombramos y que quizás no podamos nombrar. En efecto, ¿en qué nos basaríamos para ello?; para permanecer en la imagen, ¿qué podría fluir como un río entre el ente y el ser que no pertenezca ni al ente ni al ser? Pero no dejemos que la falta de fiabilidad de las «imágenes» nos alejen de la experiencia de lo que llamamos la distinción. Sobre todo: pensemos de modo más decidido acerca de lo que nos ha sucedido durante las reflexiones precedentes, desde que tratamos del «nihilismo».

Hablamos del «ser», nombramos «el ser», oímos la palabra y la volvemos a decir. Es casi como el eco fugaz de una palabra; *casi,* y sin

embargo nunca totalmente. Siempre queda el dejo de un saber; incluso si al eco no le agregamos más que el recuerdo de que con él «pensamos» algo. Es cierto que lo que entendemos es algo totalmente vago, algo que se nos desvanece, pero de inmediato, la próxima vez que lo nombramos, nos asalta como lo más conocido. «El ser»: considerado morfológicamente, un sustantivo, que hemos formado anteponiendo «el» al verbo «ser». El verbo «ser» es considerado el «infinitivo» del «es», que nos resulta por demás corriente. No precisamos un curso sobre el nihilismo ni el empleo frecuente del sustantivo «el ser» para ciarnos cuenta enseguida, ante cualquier referencia explícita, de que decimos con *aún más* frecuencia y más constantemente el «ser» al usar el «es». El «es» circula en el lenguaje como la palabra más desgastada y sustenta, sin embargo, todo decir, y esto no sólo en el sentido de la manifestación verbal. También en todo comportarse silencioso respecto del ente habla el «es». En todas partes, incluso allí donde no hablamos, nos comportamos sin embargo respecto del ente en cuanto tal y nos comportamos respecto de lo que «es», de lo que es de tal o cual manera, de lo que todavía es o ya no es, o de lo que simplemente no es.

La uniformidad de este desgastado y sin embargo nunca agotado «es» esconde detrás de la identidad del sonido y de la forma de la palabra una riqueza apenas pensada. Decimos: «este hombre es de Suabia»; «el libro es tuyo»; «el enemigo es[tá] en retirada»; «rojo es a babor»; «el Dios es»; «en China es [hay] una inundación»; «la copa es de plata»; «la tierra es»; «el campesino es[tá] en el campo»; «en los sembrados es[tá] el escarabajo de la patata»; «la conferencia es en el aula 5»; «el perro es[tá] en el jardín»; «éste es un hombre del demonio»; «Sobre todas las cimas / es la paz».

El «es» tiene en cada caso un significado y un alcance diferente. «El hombre es de Suabia» quiere decir: *proviene* de; «el libro es tuyo» significa: te *pertenece;* «el enemigo es[tá] en retirada» expresa: *ha emprendido* la retirada; «rojo es babor» quiere decir: el color *significa;* «el Dios es»: lo experimentamos como *realmente presente;* «en China es [hay] una inundación»: allí *se produce;* «la copa es de plata»: *está hecha* de; «el campesino es[tá] en el campo»: *se ha trasladado allí;* «en los sembrados es[tá] el escarabajo de la patata»: allí se *han extendido* sus efectos nocivos; «la conferencia es en el aula 5»: *tiene lugar*, «el perro es[tá] en el jardín»: *corretea;* «éste es un hombre del demonio»: *se comporta* como si estuviera poseído por el demonio; «Sobre todas las

cimas / es la paz»: *¿«Se encuentra»? ¿«tiene lugar»? ¿«reside»? ¿«reina»? ¿o* quizás *«impera»?* Aquí ninguna perífrasis resulta. Y sin embargo habla el mismo «es», simple, de pronto irremplazable, dicho en esos pocos versos que escribiera Goethe con un lápiz en el marco de la ventana de una cabana en el Kickelhahn, cerca de Ilmenau (cfr. la carta a Zelter del 4 de septiembre de 1831).

Es notable, sin embargo, que al intentar elucidar el usual «es» en los versos de Goethe titubeemos, dudemos, para finalmente abandonar por completo y repetir simplemente las palabras una vez más. «Sobre todas las cimas / es la paz.» No intentamos elucidación alguna no porque sea demasiado complicado y difícil o simplemente irresoluble, sino porque el «es» está dicho aquí de manera tan simple, de manera *aún* más simple que cualquier «es» corriente, de esos que se nos inmiscuyen constantemente y sin pensarlo en el decir cotidiano. Pero esta simplicidad en el «es» de la poesía de Goethe está muy lejos de lo vacío y lo indeterminado que no se deja aprehender. En la poesía habla lo simple de una rara riqueza. Esta misma riqueza está testimoniada, aunque de otra manera y con una basta indicación, por la enumeración de las diferentes expresiones con las que hemos interpretado el «es» en respectos en cada caso diferentes. La uniformidad del «es» y el «ser» se muestra así como una grosera apariencia que se atiene sólo a la igualdad de la palabra pronunciada y escrita. Tampoco basta aquí con aseverar que el «es» forma parte de las palabras «polisémicas»; no se trata, en efecto, de una mera polisemia. Se muestra una riqueza en la decibilidad del ser, riqueza que es la que hace posible lo que en una perspectiva lógica y gramática podemos contabilizar como «polisemia». Lo que aquí está en discusión no son las palabras «es» y «ser» sino lo que ellas dicen, lo que en ellas llega a la palabra: el ser. Nos encontramos de nuevo en el mismo punto de la meditación: «ser», indeterminado y aplanado, y sin embargo comprensible, y sin embargo comprendido. Podríamos hacer la prueba de constatar por medio de una encuesta qué han pensado los oyentes ante cada «es» dicho; pero estas constataciones no harían más que confirmar que en el «es» el «ser» pasa como un eco fugaz y, no obstante, al mismo tiempo, desde algún lado nos toca y nos dice algo esencial, quizás lo más esencial.

¿Pero nos está permitido inferir de la pluralidad de sentidos e interpretaciones del «es» una riqueza esencial del ser? ¿No proviene la multiplicidad del «es» de que en los enunciados citados se hace

referencia por su contenido a entes de diferente tipo: el hombre, el libro, el enemigo, Dios, China, la copa, la tierra, el campesino, el perro? ¿De todo ello no tendríamos que sacar la consecuencia contraria: puesto que el «es» y el «ser» son en sí indeterminados y vacíos, están prestos a que se los llene de múltiples maneras? La citada multiplicidad de significados determinados del «es» demuestra, por lo tanto, lo contrario de lo que quería mostrarse. El ser tiene que mantenerse absolutamente indeterminado en su significado para resultar determinable por parte de los diferentes tipos de entes de cada caso. Sólo que, apelando a los diferentes tipos de ente ya hemos puesto y admitido la multiplicidad del ser. Si nos atenemos exclusivamente al significado de las palabras «es» y «ser», este significado mismo, aún con toda la mayor vacuidad e indeterminación posible, tiene que tener, sin embargo, ese tipo de univocidad que admite desde sí una variación en una multiplicidad. La muy invocada «universalidad» del significado de «ser» no es, en efecto, la vacuidad de un contenedor gigante en el que puede entrar toda variación posible. A esta representación conduce, sin embargo, un modo de pensar habitual desde hace tiempo que piensa al «ser» como la determinación más universal de todas y que por lo tanto sólo puede admitir la multiplicidad como lo que rellena esta envoltura, la más amplia y más vacía, del más universal de los conceptos.

En lugar de ello, nos atenemos a algo diferente. El «ser» y el «es» son pensados por nosotros con una peculiar indeterminación y, *a la vez,* experimentados con plenitud. Esta doble faz del «ser» quizás nos conduzca mejor a seguir la huella de su esencia, y en todo caso nos aleja de querer explicar con el más gratuito de todos los medios de pensamiento, la abstracción, lo más esencial de todo lo que hay que pensar y experimentar. Ahora, sin embargo, tenemos que hacer visible esta doble faz del «ser» más allá de la mera indicación, aunque sin caer en el peligro de recurrir como orientación última, en lugar de la abstracción, a ese otro medio de pensamiento igualmente estimado: la dialéctica. Esta última se inmiscuye siempre cuando se nombra una contraposición.

El ser es lo más vacío y al mismo tiempo la riqueza desde la que todo ente, tanto conocido y experimentado como desconocido y por experimentar, es dotado del respectivo modo esencial de *su* ser.

El ser es lo más universal *[das Allgemeinste]* que se encuentra en todo ente, y por lo tanto lo más común *[das Gemeinste]*, lo que ha

perdido toda caracterización o que nunca la ha poseído. Al mismo tiempo el ser es lo más único, aquello cuyo carácter único no es alcanzado nunca por ningún ente. En efecto, frente a todo ente que pudiera sobresalir se encuentra siempre un igual, es decir siempre un ente, por más diferente que pueda ser su género. Pero el ser no tiene igual. Lo que está frente al ser es la nada, y quizás incluso ésta sea en su esencia tributaria del ser y sólo de él.

El ser es lo más comprensible, por lo que no prestamos atención a cómo nos mantenemos sin esfuerzo en su comprensión. Esto que es lo más comprensible es, al mismo tiempo, lo menos concebido y aparentemente lo no concebible. ¿Desde dónde habríamos de concebirlo? ¿Qué «hay» fuera de él desde donde se le podría adjudicar una determinación? Pues la nada es lo menos apropiado para determinar, ya que «es» lo que carece de determinación, la carencia misma de determinación. Lo más comprensible se opone a toda comprensibilidad.

El ser es lo más usual, lo que invocamos en todo comportamiento y desde cualquier actitud. En efecto, en todas partes nos mantenemos en el ente y nos comportamos respecto de él. Gastado por el uso, el ser es, sin embargo, al mismo tiempo, cada vez, en cada instante, impensado en su advenir.

El ser es lo más fiable, lo que nunca nos intranquiliza con una duda. Si este o aquel ente es o no es, a veces lo dudamos; si este o aquel ente es de tal o cual modo, lo pensamos con frecuencia. El ser, sin el cual no podemos ni siquiera dudar de un ente en ningún respecto, proporciona una confianza cuya fiabilidad no puede ser superada en ninguna dirección. Y sin embargo, el ser no nos ofrece un fundamento y un suelo como el ente, al cual nos volvemos, sobre el cual construimos y al cual nos atenemos. El ser es el decir-no *[Absage]* a ese papel de fundación, recusa *[versagt]* todo lo fundante, es abismal *[ab-gründig]*.

El ser es lo más olvidado, tan desmesuradamente olvidado que incluso ese olvido queda absorbido por su propio torbellino. Todos corremos constantemente detrás del ente; apenas si alguien piensa nunca el ser. Cuando sucede, el vacío de lo que es lo más universal y comprensible lo absuelve del vínculo en el que por un instante había tenido la intención de entrar. Pero esto que es lo más olvidado es al mismo tiempo lo que más se interna en el recuerdo *[das Erinnerndste]*, lo único que permite penetrarse de lo sido, lo presente y lo venidero y estar en su interior.

El ser es lo más dicho; no sólo porque el «es» y todas las flexiones del verbo «ser» sean quizás las que se digan con la mayor frecuencia, sino porque en *todo* verbo, aunque en sus flexiones no se use el nombre del «ser», el ser, sin embargo, está dicho, porque no sólo todo verbo, sino también todo sustantivo y todo adjetivo, toda palabra y toda estructura de palabras dice el ser. Esto que es lo más dicho es al mismo tiempo lo más callado, en el sentido fuerte de que calla su esencia y es, quizás, él mismo un callar. Por mucha que sea la intensidad y la frecuencia con que digamos el «es» y con que nombremos el «ser», este decir y este nombre quizás sólo sean en apariencia el nombre propio de lo que hay que nombrar y decir, ya que toda palabra, en cuanto palabra, es una palabra «del» ser, una palabra *«del»* ser no sólo en la medida en que se hable «sobre» y «del» ser, sino una palabra «del» ser en el sentido de que el ser se expresa en cada palabra y precisamente así calla su esencia.

El ser se nos desvela en contraposiciones de diverso género que, por su parte, no pueden ser casuales, ya que la mera enumeración de esas contraposiciones señala su conexión interna: el ser es a la vez lo más vacío y lo más rico, a la vez lo más general y lo más único, a la vez lo más comprensible y lo que se opone a todo concepto, a la vez lo más usado y lo que sin embargo sólo está por advenir, a la vez lo más fiable y lo más abismal, a la vez lo más olvidado y lo que más se interna en el recuerdo, a la vez lo más dicho y lo más callado.

Pero, bien pensado, ¿son éstas contraposiciones en la esencia del ser mismo? ¿No son contraposiciones sólo del modo en el cual *nosotros* nos comportamos respecto del ser, en el representar y el comprender, en el usar y el confiarnos-a-él, en el retener (olvidar) y el decir? Incluso *si* fueran *sólo* contraposiciones de nuestra relación con el ser habríamos alcanzado, sin embargo, lo que buscamos: la determinación de nuestra relación con el ser (no sólo con el ente).

La relación se muestra discrepante. Queda abierta la pregunta, sin embargo, si este carácter discrepante de nuestra relación con el ser radica en nosotros o en el ser mismo, una pregunta cuya respuesta decide nuevamente algo importante sobre la esencia de esa relación.

Pero más apremiante que la pregunta acerca de si las contraposiciones citadas radican en la esencia del ser mismo o si sólo surgen de *nuestra* discrepante relación con el ser, *o si tal vez esta relación nuestra con el ser surge de este mismo* puesto que está junto a él, más apremiante que esta pregunta, seguramente decisiva, es ante todo esta otra: con-

siderando el estado de cosas, *¿es* efectivamente discrepante nuestra relación con el ser? ¿Nos relacionamos con el ser de modo tan discrepante que esta discrepancia nos domina a *nosotros mismos*, es decir, domina nuestro relacionarnos con el ente? Tenemos que responder: no. En nuestro relacionarnos estamos sólo de un lado de la contraposición: el ser es para nosotros lo más vacío, lo más universal, lo más comprensible, lo más usado, lo más fiable, lo más olvidado, lo más dicho. E incluso a esto apenas le prestarnos atención y tampoco lo sabemos, por lo tanto, como contrapuesto a lo otro.

El ser queda para nosotros como algo indiferente y por ello prácticamente tampoco prestamos atención a la distinción de ser y ente, aunque basamos en ella todo comportamiento respecto del ente. Pero no sólo nosotros, los hombres de hoy, estamos fuera de esa discrepancia aún no experimentada de la relación con el ser. Este estar fuera y no conocer es lo que caracteriza a toda metafísica; para ella, en efecto, el ser es necesariamente lo más universal, lo más comprensible. Dentro de este horizonte sólo piensa la universalidad, graduada y estratificada en cada caso de modo diferente, de los diferentes ámbitos del ente.

Desde que Platón interpretó la entidad del ente como ἰδέα hasta la época en la que Nietzsche determina el ser como valor, el ser se conserva de modo obvio a través de toda la historia de la metafísica como el *a priori* con el que se relaciona el hombre en cuanto ser racional. Puesto que la relación con el ser ha desaparecido de cierto modo en la indiferencia, tampoco la *distinción* de ser y ente puede volverse digna de cuestión para la metafísica.

Sólo desde este estado de cosas reconocemos el carácter metafísico de la época histórica de hoy. El «hoy» —no contado por el calendario ni por los sucesos de la historia mundial— se determina desde el tiempo más propio de la historia de la metafísica: es la determinación metafísica de la humanidad histórica en la época de la metafísica de Nietzsche.

Esta época muestra una obviedad peculiarmente indiferente respecto de la verdad del ente en su totalidad. O bien el ser se explica aún de acuerdo con la tradicional explicación cristiano-teológica del mundo, o bien el ente en su totalidad —el mundo— se determina invocando «ideas» y «valores». Las «ideas» recuerdan el comienzo de la metafísica occidental en Platón. Los «valores» remiten a la relación con el final de la metafísica en Nietzsche. Sólo que las «ideas» y «valores» no siguen siendo pensados en su esencia y en su proveniencia esencial. La invocación de «ideas» y «valores» y la posición de

las mismas son el recurso más corriente y comprensible para la interpretación del mundo y la conducción de la vida. Esta indiferencia frente al ser en medio de la suprema pasión por el ente testimonia el carácter totalmente *metafísico* de la época. La consecuencia esencial de este estado de cosas se muestra en que las decisiones históricas se han trasladado ahora, de modo consciente, voluntario y total, de los diferentes dominios de la anterior actividad cultural —política, ciencia, arte, sociedad— al ámbito de la «cosmovisión». La «cosmovisión» es esa figura de la metafísica moderna que se vuelve inevitable cuando comienza su culminación en dirección de lo incondicionado. La consecuencia es una peculiar uniformidad de la hasta ahora múltiple historia occidental-europea, uniformidad que se anuncia metafísicamente en el acoplamiento de «idea» y «valor» como recurso determinante para la interpretación cosmovisional del mundo.

Mediante este acoplamiento de la idea con el valor, al mismo tiempo ha desaparecido de la esencia de la idea el carácter del ser y su distinción respecto del ente. El hecho de que aquí y allá, en círculos eruditos y partiendo de una tradición erudita, se hable de ser, de «ontología» y metafísica, son sólo ecos que no albergan ya ninguna fuerza conformadora de historia. El poder de la cosmovisión se ha apoderado de la esencia de la metafísica. Esto quiere decir: aquello que es peculiar de toda metafísica, que la distinción de ser y ente que la sustenta a ella misma permanezca esencial y necesariamente indiferente e incuestionada, se convierte ahora en lo que *caracteriza* a la metafísica como «cosmovisión». En esto se fundamenta el que sólo con el comienzo del acabamiento de la metafísica pueda desplegarse el dominio total e incondicionado sobre el ente, no perturbado ni confundido ya por nada.

La edad del mundo del acabamiento de la metafísica —avistada al pensar en profundidad los rasgos fundamentales de la metafísica de Nietzsche— nos da que pensar en qué medida tenemos ante todo que orientarnos en la historia del ser y, antes de ello, experimentar la historia como desprendimiento del ser hacia la maquinación, desprendimiento que envía el ser mismo para hacer que su verdad se vuelva esencial al hombre a partir de su pertenencia a ella.

VI

LA METAFÍSICA DE NIETZSCHE

Introducción

El pensamiento de Nietzsche, en conformidad con todo el pensamiento de Occidente desde Platón, es metafísica. Anticiparemos aquí, de manera a primera vista arbitraria, el concepto de la esencia de la metafísica, dejando en la oscuridad el origen de la esencia. La metafísica es la verdad del ente en cuanto tal en su totalidad. La verdad lleva lo que el ente es (*essentia*, la entidad), que es y cómo es en su totalidad, a lo desoculto de la ἰδέα, de la *perceptio,* del re-presentar, del ser-consciente [*Bewusst-sein*]. Pero lo desoculto mismo se transforma en conformidad con el ser del ente. La verdad se determina como tal desocultamiento en su esencia, en el desocultar, a partir del ente mismo admitido por ella y, de acuerdo con el ser así determinado, acuña la respectiva forma de su esencia. Por eso la verdad es, en su ser, histórica. La verdad requiere en cada caso una humanidad por medio de la cual sea dispuesta, fundada, comunicada y, de ese modo, preservada. La verdad y su preservación se copertenecen esencialmente, o sea, históricamente. De esta forma, la humanidad respectiva asume la decisión sobre el modo que le es asignado de ser en medio de la verdad del ente. Ésta es en esencia histórica, no porque el ser-hombre discurra en la sucesión temporal sino porque la humanidad queda transferida (enviada) a la metafísica y sólo ésta es capaz de fundar una época, en la medida en que fija y con ello *retiene* a una humanidad en una verdad sobre el ente en cuanto tal en su totalidad.

La entidad (qué es el ente en cuanto tal) y la totalidad del ente (que es y cómo es el ente en su totalidad), luego el tipo esencial de la verdad y la historia de la verdad, y por último la humanidad transfe-

rida a ella para su conservación, circunscriben las cinco dimensiones en las que se despliega y vuelve siempre a recogerse la esencia unitaria de la metafísica.

La metafísica, en cuanto verdad del ente perteneciente al ser, no es nunca en primer lugar la visión y el juicio de un ser humano, nunca sólo un edificio doctrinal y la expresión de su época. Todo esto también lo es, pero siempre como consecuencia posterior y en su faz externa. El modo, en cambio, en el que quien está llamado a salvaguardar la verdad en el pensar asume la rara disposición, fundamentación, comunicación y preservación de la verdad en el anticipador proyecto existencial-extático, delimita lo que se llamará la *posición metafísica fundamental* de un pensador. Por lo tanto, cuando se nombre a la metafísica, que pertenece a la historia del ser mismo, con el nombre de un pensador (la metafísica de Platón, la metafísica de Kant), esto no quiere decir aquí que la metafísica sea la obra, la posesión o la característica distintiva de esos pensadores como personalidades de la creación cultural. Ahora, la denominación significa que los pensadores son lo que son en la medida en que la verdad del ser se ha confiado a ellos para que digan el ser, es decir, en el interior de la metafísica, el *ser del ente.*

Con la obra *Aurora* (1881) la claridad irrumpe en el camino metafísico de Nietzsche. En el mismo año le llega —«a 6000 pies sobre el nivel del mar y mucho más alto sobre todas las cosas humanas»— la visión del «eterno retorno de lo mismo» (XII, 425). Desde entonces su marcha se mantiene durante casi una década en la resplandeciente claridad de esta experiencia. Zaratustra toma la palabra. Como maestro del «eterno retorno» enseña el «superhombre». Se aclara y consolida el saber de que el carácter fundamental del ente es la «voluntad de poder» y de que de ella proviene toda interpretación del mundo, en la medida en que su índole es ser *posiciones de valor.* La historia europea desvela su rasgo fundamental como «nihilismo» y empuja hacia la necesidad de una «transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento». La nueva posición de valores, realizada a partir de la voluntad de poder que ahora se reconoce decididamente a sí misma, exige como legislación su propia justificación desde una nueva «justicia».

Durante este período, el período culminante de Nietzsche, la verdad del ente en cuanto tal en su totalidad quiere hacerse palabra en su pensar. Los planes acerca del modo de proceder se suceden unos a otros.

Un proyecto tras otro van abriendo la estructura de lo que quiere decir el pensador. El título conductor es a veces «el eterno retorno», a veces «la voluntad de poder», a veces «la transvaloración de todos los valores». Cuando una expresión desaparece como expresión conductora, vuelve a aparecer como título de la parte final o como subtítulo del título principal. Todo avanza, sin embargo, en dirección a la educación de los hombres que «acometerán la transvaloración» (XVI, 419). Ellos son los «nuevos hombres veraces» (XIV, 322) de una nueva verdad.

Estos planes y proyectos no pueden tomarse como signos de inacabamiento e irresolución. Su cambio no es el testimonio de un primer intento y su correspondiente inseguridad. Estos esbozos no son programas sino la sedimentación escrita en la que se conservan los caminos, callados pero precisos, que Nietzsche ha tenido que recorrer en el ámbito de la verdad del ente en cuanto tal.

«La voluntad de poder», «el nihilismo», «el eterno retorno de lo mismo», «el superhombre», «la justicia» son las cinco expresiones fundamentales de la metafísica de Nietzsche.

«La voluntad de poder» es la expresión para el ser del ente en cuanto tal, la *essentia* del ente. «Nihilismo» es el nombre para la historia de la verdad del ente así determinado. «Eterno retorno de lo mismo» se llama al modo en que es el ente en su totalidad, la *existentia* del ente. «El superhombre» designa a aquella humanidad que es exigida por esta totalidad. «Justicia» es la esencia de la verdad del ente como voluntad de poder. Cada una de estas expresiones fundamentales nombra al mismo tiempo lo que dicen las demás. Sólo si se piensa *conjuntamente* lo dicho por *éstas* se extrae totalmente la fuerza denominativa de cada una de las expresiones fundamentales.

El intento siguiente sólo puede pensarse y seguirse desde la experiencia básica de *Ser y Tiempo*. Ésta consiste en ser afectado de un modo siempre creciente, aunque también de un modo que en algunos puntos tal vez se vaya aclarando, por ese acontecimiento único de que en la historia del pensamiento occidental se ha pensado ciertamente desde un comienzo el ser del ente, pero la verdad del ser en cuanto ser ha quedado, no obstante, sin pensarse, y no sólo se le rehusa al pensar como experiencia posible sino que el pensar occidental, en cuanto metafísica, encubre propiamente, aunque no a sabiendas, el acontecimiento de este rehusar.

Por lo tanto, la siguiente interpretación de la metafísica de Nietzsche tiene que intentar ante todo, a partir de la citada experiencia

fundamental, repensar el pensamiento de Nietzsche como metafísica, es decir, desde los rasgos fundamentales de la historia de la metafísica.

Este intento de interpretación de la metafísica de Nietzsche se dirige, por lo tanto, a una meta próxima y a la meta más remota que se puede reservar al pensar.

Alrededor de 1881-1882, Nietzsche escribe en su cuaderno de notas: «Se acerca la época en la que se emprenderá la lucha por el dominio de la tierra, se la emprenderá en nombre de *doctrinas filosóficas fundamentales*» (XII, 207). En la época de esta nota, Nietzsche comienza a saber y a hablar acerca de estas «doctrinas filosóficas fundamentales». No se ha reflexionado aún sobre el hecho de que emergen luchando en una sucesión y en un modo peculiar. Tampoco se pregunta, por lo tanto, si esta sucesión tiene su fundamento en la unidad esencial de estas doctrinas fundamentales. Si el modo en el que emergen luchando arroja luz sobre esta unidad esencial es algo que requiere una meditación propia. La unidad oculta de las «doctrinas filosóficas fundamentales» constituye la estructura esencial de la metafísica de Nietzsche. Sobre el terreno de esta metafísica y de acuerdo con su sentido, el acabamiento de la modernidad despliega su presumiblemente larga historia.

La meta próxima de la meditación que aquí se intenta es el conocimiento de la unidad interna de esas doctrinas filosóficas fundamentales. Para ello tienen primero que conocerse y exponerse cada una de esas «doctrinas». Pero el fundamento que las unifica recibe su determinación de la esencia de la metafísica en general. Sólo cuando la era que comienza llegue a erguirse sobre este fundamento sin reservas y sin enmascaramientos, estará en condiciones de entablar la «lucha por el dominio de la tierra» desde esa suprema *consciencia* que corresponde al ser que sustenta esta era e impera en ella.

La lucha por el dominio de la tierra y el completo despliegue de la metafísica que lo sustenta llevan a su acabamiento una era de la tierra y de la humanidad histórica; aquí se realizan, en efecto, posibilidades extremas de la dominación del mundo y del intento que emprende el hombre por decidir sobre su esencia puramente desde sí.

Pero con el acabamiento de la era de la metafísica occidental se determina al mismo tiempo, en la lejanía, una posición histórica fundamental que, *después* de la decisión de esa lucha por el poder y por la tierra misma, no puede ya abrir y sostener el ámbito de una lucha. La posición fundamental en la que llega a su acabamiento la

era de la metafísica occidental se ve entonces integrada a su vez en un conflicto de una esencia totalmente diferente. El conflicto no es ya la lucha por el dominio del ente. Éste se interpreta y se gobierna hoy en todas partes de modo «metafísico», pero ya sin superar la esencia de la metafísica. El conflicto es la confrontación del poder del ente y de la verdad del ser. Preparar esta confrontación es la meta más remota de la meditación que aquí se intenta.

A esta meta más remota está subordinada la más próxima, la meditación sobre la unidad interna de la metafísica de Nietzsche como acabamiento de la metafísica occidental. La meta más remota se encuentra infinitamente lejos en la sucesión temporal de los hechos y situaciones demostrables de la era actual. Pero esto, sin embargo, sólo quiere decir: pertenece a la lejanía histórica de una historia diferente.

Esto, que es lo más remoto, es sin embargo más cercano que lo usualmente cercano y próximo, si se admite que el hombre histórico pertenece al ser y su verdad; si se admite que el ser no necesita jamás aventajar una cercanía del ente; si se admite que el ser es la meta única, aunque todavía no planteada, del pensar esencial; si se admite que tal pensar es inicial y que en el otro inicio tiene que preceder incluso a la poesía [*Dichtung*] en el sentido de la lírica [*Poesie*].

En el texto siguiente, exposición e interpretación están tan entrelazadas que no será claro en todas partes y de inmediato qué se extrae de las palabras de Nietzsche y qué se añade. Toda interpretación, sin embargo, no sólo tiene que poder extraer del texto la cosa de que se trata, sino que, sin insistir en ello, inadvertidamente, tiene que poder agregar algo propio proveniente de *su* propia cosa. Este añadido es lo que el profano, midiéndolo respecto de lo que, sin interpretación, considera el contenido del texto, censura necesariamente como una intervención extraña y una arbitrariedad.

La voluntad de poder

Qué quiere decir «voluntad» puede experimentarlo en sí mismo cualquiera en cualquier momento: querer es un aspirar a algo. Qué significa «poder» lo sabe cualquiera por la experiencia cotidiana: el

ejercicio de la fuerza [*Gewalt*]. Qué quiere decir, entonces, «voluntad *de* poder» en su conjunto es tan claro que uno se resiste a dar una explicación especial de este conjunto de palabras. «Voluntad de poder» es, inequívocamente, un tender a la posibilidad de ejercer la fuerza, un tender a la posesión de poder. La «voluntad *de* poder» expresa ademas «un sentimiento de carencia». La voluntad «de» no es aún el poder mismo, pues no es aún propiamente tener el poder. El anhelar algo que aún no es se considera un signo de romanticismo. Pero esta voluntad de poder, en cuanto pulsión de tomar el poder es, al mismo tiempo, el puro afán de violencia. Este tipo de interpretaciones de la «voluntad de poder», en las que se encontrarían romanticismo y maldad, deforman el sentido de la expresión fundamental de la metafísica de Nietzsche; en efecto, cuando éste dice «voluntad de poder», piensa algo diferente.

¿Cómo debemos entender la «voluntad de poder» en el sentido de Nietzsche? Se toma a la voluntad como una facultad anímica que la consideración psicológica delimita desde hace ya tiempo frente al entendimiento y al sentimiento. De hecho, también Nietzsche concibe a la voluntad de poder de modo psicológico. No define, sin embargo, la esencia de la voluntad de acuerdo con una psicología usual sino que, a la inversa, postula la esencia y la tarea de la psicología en conformidad con la esencia de la voluntad de poder. Nietzsche exige que la psicología sea «morfología y *doctrina del desarrollo de la voluntad de poder»* (*Más allá del bien y del mal*, n. 23).

¿Qué es la voluntad de poder? Es «la esencia más íntima del ser» (*La voluntad de poder*, n. 693). Esto quiere decir: la voluntad de poder es el carácter fundamental del ente en cuanto tal. Por lo tanto, la esencia de la voluntad de poder sólo se deja interrogar y pensar con la vista puesta en el ente en cuanto tal, es decir, metafísicamente. La verdad de este proyecto del ente en dirección al ser en el sentido de la voluntad de poder tiene carácter metafísico. No tolera ninguna fundamentación que recurra al tipo y a la constitución de un ente en cada caso particular, porque este ente invocado sólo es mostrable *en cuanto tal* si previamente el ente ya ha sido proyectado en dirección del carácter fundamental de la voluntad de poder en cuanto ser.

¿Está entonces este proyecto exclusivamente al arbitrio de este pensador individual? Así lo parece. Esta apariencia de arbitrariedad pesa en un primer momento también sobre la exposición de lo que piensa Nietzsche cuando dice las palabras «voluntad de poder». Pero

Nietzsche, en los escritos publicados por él mismo, apenas ha hablado de la voluntad de poder. Esto puede considerarse un signo de que quería resguardar el mayor tiempo posible lo más íntimo de la verdad sobre el ente en cuanto tal que había reconocido y ponerla bajo la protección de un decir de una simpleza única. La voluntad de poder es nombrada, aunque aún sin distinguirla como expresión fundamental, en la segunda parte de *Así habló Zaratustra* (1883). El título del capítulo en el que se produce la primera y plena mirada esencial a lo así nombrado da un indicio para una recta comprensión. En el capítulo «De la superación de sí mismo» dice Nietzsche: «Allí donde encontré algo viviente, allí encontré voluntad de poder; y hasta en la voluntad del que sirve encontré la voluntad de ser señop>. De acuerdo con ello, la voluntad de poder es el carácter fundamental de la vida. «Vida» es para Nietzsche otra palabra para decir ser. «El "ser" no tenemos de él otra representación más que *"vivir"*. ¿Cómo puede entonces "ser" algo muerto?» *(La voluntad de poder,* n. 582). Pero querer es querer ser señor. Esta voluntad está incluso en la voluntad del que sirve, no en cuanto que aspire a liberarse del papel de siervo, sino en la medida en que es siervo y servidor y, en cuanto tal, aún tiene siempre debajo de sí el objeto de su trabajo, al que «ordena».Y en la medida en que el servidor, en cuanto tal, se hace imprescindible para el señor y de ese modo lo constriñe y lo hace depender de él (del siervo), el siervo domina sobre el señor. Ser servidor es también una especie de la voluntad de poder. Querer no sería nunca un querer-ser-señor si la voluntad no pasara de ser un desear y un aspirar, en lugar de ser desde su base y exclusivamente: ordenar.

Pero ¿dónde radica la esencia del ordenar? Ordenar es ser señor de disponer sobre posibilidades, vías, modos y medios de producir efectos por medio de la acción. Lo que se ordena en la orden es el ejercicio de este disponer. En la orden, el que ordena obedece a este disponer y de ese modo se obedece a sí mismo. De esta forma, el que ordena es superior a sí mismo, en la medida en que se arriesga incluso a sí mismo. Ordenar es auto-superación y, en ocasiones, más difícil que obedecer. Sólo a aquel que no puede obedecerse a sí mismo es necesario ordenarle. Desde el carácter de orden de la voluntad se proyecta una primera luz sobre la esencia de la voluntad de poder.

El poder no es, sin embargo, la meta *hacia* la cual quiere ir la voluntad como algo que estuviera fuera de ella. La voluntad no aspira al poder, sino que esencia [*west*] ya y sólo en el ámbito esencial del

poder. No obstante, la voluntad no es simplemente poder, y el poder no es simplemente voluntad. En lugar de ello, hay que decir lo siguiente: la esencia del poder es *voluntad de* poder y la esencia de la voluntad es voluntad *de poder*. Sólo desde ese saber de la esencia Nietzsche puede decir «poder» en lugar de «voluntad» y simplemente «voluntad» en lugar de «poder». Pero esto no significa nunca una equiparación de voluntad y poder. Nietzsche tampoco las acopla como si fueran previamente algo separado y sólo posteriormente se los compusiera en una figura única. Por el contrario, la expresión «voluntad de poder» debe nombrar precisamente la simplicidad inseparable de una esencia estructurada y única: la esencia del poder.

La potencia sólo ejerce el poder [*machtet*] en la medida en que domina el respectivo nivel de poder que se ha alcanzado. El poder es poder sólo y mientras siga siendo acrecentamiento de poder y se ordene a sí mismo más poder. Ya el mero detener el acrecentamiento de poder, el mantenerse en un nivel de poder, marca el comienzo de la impotencia. El sobrepotenciarse a sí misma forma parte de la esencia del poder. Surge del poder mismo en la medida en que es orden y, en cuanto orden, se da poder para sobrepotenciar el respectivo nivel de poder. De este modo, el poder está constantemente en camino «de» sí mismo, no sólo de un nivel siguiente de poder, sino del apoderamiento de su pura esencia.

Por eso, la esencia contraria a la voluntad de poder no es, en contraposición al mero «aspirar al poder», la «posesión» ya alcanzada de éste, sino la «impotencia de poder» (*El anticristo*, VIII, 233). Pero entonces voluntad de poder no quiere decir más que poder de poder. Ciertamente; sólo que aquí poder y poder no significan lo mismo, sino que poder de poder quiere decir: dar poder de sobrepotenciarse. Sólo el poder de poder así entendido acierta con la esencia plena del poder. A esta esencia del poder está vinculada la esencia de la voluntad en cuanto ordenar. Pero en la medida en que ordenar es un obedecerse a sí mismo, también puede comprenderse a la voluntad, análogamente a la esencia del poder, como *voluntad de voluntad*. También aquí, «voluntad» dice en cada caso algo diferente: en un caso, ordenar, y en el otro disponer de la posibilidad de producir efectos.

Pero si el poder es siempre poder de poder y la voluntad es siempre voluntad de voluntad, ¿no son entonces poder y voluntad lo mismo? Son lo mismo en el sentido de copertenencia esencial a la

unidad de *una* esencia. No son lo mismo en el sentido de unidad indiferente de dos esencias por lo demás separadas. No hay una voluntad por sí como no hay un poder por sí. Voluntad y poder, puestos cada uno por sí, se solidifican en fragmentos de conceptos desprendidos artificialmente de la esencia de la «voluntad de poder». Sólo la voluntad de voluntad es voluntad, o sea voluntad de poder en el sentido de poder de poder.

La «voluntad de poder» es la esencia del poder. Esta *esencia* del poder, y nunca sólo un *quantum* de poder, sí constituye la meta de la voluntad, en el significado esencial de que la voluntad sólo puede ser ella misma voluntad en la esencia del poder. Por eso la voluntad precisa necesariamente esa meta. Por ello, en la esencia de la voluntad reina el terror al vacío. Éste consiste en la extinción de la voluntad, en no querer. Por eso, puede decirse de la voluntad: «prefiere querer *la nada* antes que *no* querer» (*Genealogía de la moral,* 3, n.1). «Querer la nada» quiere decir aquí: querer el empequeñecimiento, la negación, la aniquilación, la devastación. En un querer tal, el poder se asegura aún la posibilidad de ordenar. Así pues, incluso la negación del mundo no es más que una escondida voluntad de poder.

Todo lo que vive es voluntad de poder. «Tener y querer tener más, en una palabra, *crecimiento;* eso es la vida misma» *(La voluntad de poder,* n. 125). Toda mera conservación de la vida es ya declinación de la vida. Poder es la orden de más poder. Pero para que la voluntad de poder, en cuanto sobrepotenciación, pueda superar un nivel, éste no sólo tiene que alcanzarse, sino también mantenerse firme y asegurarse. Sólo desde esa seguridad del poder puede elevarse el poder alcanzado. Por lo tanto, el acrecentamiento de poder es, en sí mismo y al mismo tiempo, también conservación del poder. El poder sólo puede darse poder a sí mismo para una sobrepotenciación en la medida en que ordene *a la vez* acrecentamiento y conservación. Ello implica que el poder mismo y sólo él ponga las condiciones del acrecentamiento y la conservación.

¿De qué tipo son estas condiciones de sí mismo puestas por la voluntad de poder misma y condicionadas por lo tanto por ella? Nietzsche responde a esta pregunta con una nota del último año de su pensamiento lúcido (1887-1888): «El punto de vista del "valor" es el punto de vista de las *condiciones de conservación y acrecentamiento* respecto de formaciones complejas de relativa duración de vida en el interior del devenir» *(La voluntad de poder,* n. 715).

Las condiciones que pone la voluntad de poder para darse el poder de su propia esencia son puntos de vista. Tales puntos oculares sólo llegan a ser lo que son gracias a la «puntuación» de un peculiar ver. Este ver que puntúa adopta un «respecto» que mira a «formaciones complejas de relativa duración de vida en el interior del devenir». El ver que pone tales puntos de vista se da una mirada abierta al «devenir». Para Nietzsche, el descolorido título de «devenir» conserva el contenido pleno que se ha revelado como la esencia de la voluntad de poder. Voluntad de poder es sobrepotenciación del poder. Devenir no quiere decir aquí el indeterminado fluir de un cambio indefinido de estados cualesquieras que están allí delante. Devenir tampoco quiere decir «desarrollo hacia una meta». Devenir es la superación, en ejercicio el poder, del nivel de poder respectivo. En el lenguaje de Nietzsche, devenir quiere decir movilidad de la voluntad de poder en cuanto carácter fundamental del ente, movilidad que impera desde esa voluntad misma.

Por eso, todo ser es «devenir». La amplia mirada abierta al devenir es la visión que se anticipa y atraviesa penetrando en el ejercicio de poder de la voluntad de poder, realizada desde el propósito único de que ésta «sea» como tal. Pero esta mirada que, abriendo a, atraviesa y penetra en la voluntad de poder le pertenece a ésta misma. La voluntad de poder, en cuanto dar el poder *de* sobrepotenciar, es un mirar previo y que atraviesa; Nietzsche dice: «perspectivista». Sólo que la «perspectiva» no es nunca una mera trayectoria de la mirada en la cual se llega a ver algo, sino que la mirada que se abre-a atravesando tiene la mira en las «condiciones de conservación y acrecentamiento». Los «puntos de vista» puestos en tal «ver» son, en cuanto condiciones, de un tipo tal que se tienen que tener *en* cuenta y se tiene que contar *con* ellos. Tienen la forma de «números» y de «medidas», es decir de valores. Los valores «son siempre *reducibles* a aquella escala numérica y de medida de la fuerza» *(La voluntad de poder,* n. 710). «Fuerza» es entendida por Nietzsche siempre en el sentido de poder, es decir, como voluntad de poder. El número es esencialmente «forma perspectivista» *(La voluntad de poder,* n. 490), ligado por lo tanto al «ver» propio de la voluntad de poder que, por su esencia, es un contar con valores. El «valor» tiene el carácter de «punto de vista». Los valores no tienen validez y «son» «en sí», para después, eventualmente, tornarse «puntos de vista». El valor es «esencialmente el punto de vista» del ver, que ejerce el poder y calcula, de la voluntad de poder *(La voluntad de poder,* n. 715).

Nietzsche habla de las condiciones de la voluntad de poder denominándolas «condiciones de conservación, de acrecentamiento». No dice, deliberadamente, condiciones de conservación y de acrecentamiento, como si sólo se juntara algo diferente, cuando en realidad sólo hay una cosa. Esta esencia unitaria de la voluntad de poder regula el entrelazamiento que le es propio. De la sobrepotenciación forma parte aquello que se supera, en cuanto respectivo nivel de poder, y aquello que supera. Lo que hay que superar tiene que ofrecer resistencia y, para ello, tiene que ser, él mismo algo constante, que se sostiene y conserva. Pero también lo que supera tiene que tener constancia y ser estable, de lo contrario no podría ni ir más allá de sí ni mantenerse en el acrecentamiento sin vacilaciones y seguro de sus posibilidades de hacerlo. A la inversa, todo poner la mira en la conservación se hace a causa del acrecentamiento. Puesto que el ser del ente como voluntad de poder es en sí mismo este entrelazamiento, las condiciones de la voluntad de poder, es decir los valores, quedan referidos «a configuraciones complejas». A estas figuras de la voluntad de poder, por ejemplo la ciencia (el conocimiento), el arte, la política, la religión, Nietzsche las llama también «formaciones de dominio».

Con frecuencia designa como valores no sólo a las condiciones de esas formaciones de dominio sino a las formaciones mismas. En efecto, ellas crean las vías y las instituciones, y por lo tanto las condiciones bajo las cuales el mundo, que es esencialmente «caos» y nunca «organismo», se ordena como voluntad de poder. De este modo se vuelve comprensible la formulación, en un primer momento extraña, de que la «ciencia» (el conocimiento, la verdad) y el «arte» son «valores».

«¿Respecto de qué se mide objetivamente el *valor?* Sólo respecto del *quantum* de *poder acrecentado* y *organizado...» (La voluntad de poder,* n. 674).

En la medida en que la voluntad de poder es el entrelazamiento cambiante de conservación y acrecentamiento de poder, toda formación de dominio regida por la voluntad de poder resulta estable en cuanto se acrecienta y, por el contrario, inestable en cuanto se conserva. Su consistencia interna (duración) es, por lo tanto, esencialmente relativa. Esta «duración relativa» es propia de la «vida», a la cual, puesto que sólo es «en el interior del devenir», es decir, de la voluntad de poder, le corresponde siempre «un fluido determinar de las fronteras de poder» *(La voluntad de poder,* n. 492). Puesto que el carácter de devenir del ente se determina desde la voluntad de po-

der, «todo acontecer, todo movimiento, todo devenir» *es* «como un fijar relaciones de grado y de fuerza» *(La voluntad de poder,* n. 522). Las «formaciones complejas» de la voluntad de poder son de «duración relativa en el interior del devenir».

De este modo, todo ente, puesto que esencia como voluntad de poder, es «perspectivista». «El perspectivismo» (es decir la constitución del ente como ver que pone puntos de vista y calcula) es aquello

> «en virtud de lo cual cada centro de fuerza —y no sólo el hombre— construye desde sí todo el resto del mundo, es decir, lo mide respecto de su fuerza, lo palpa, lo conforma...» *(La voluntad de poder,* n. 633). «Si se quisiera salir del mundo de las perspectivas, se sucumbiría» (XIV, 13).

La voluntad de poder es, por su esencia más íntima, un contar perspectivista con las condiciones de su posibilidad, condiciones que ella misma pone como tales. La voluntad de poder es en sí misma instauradora de valores.

> «La cuestión de los valores es *más fundamental* que la cuestión de la certeza: la última sólo alcanza gravedad bajo el supuesto de que ya se haya respondido a la cuestión del valor» *(La voluntad de poder,* n. 588).
>
> «...*Querer,* en general, es lo mismo que querer-devenir-*más fuerte,* querer-crecer —y también querer los *medios* para ello» *(La voluntad de poder,* n. 675).

Pero los «medios» esenciales son aquellas «condiciones» bajo las que está por su esencia la voluntad de poder: los «valores». «En todo querer hay un *estimar*» (XIII, 172).

La voluntad de poder —y sólo ella— es la voluntad que quiere *valores.* Por eso, finalmente tiene que volverse y seguir siendo explícitamente aquello de donde sale toda posición de valores y aquello que domina toda estimación de valor: el «principio de la posición de valores». Por lo tanto, apenas se reconoce expresamente en la voluntad de poder el carácter fundamental del ente en cuanto tal y osa así la voluntad de poder reconocerse a sí misma, el pensar a fondo el ente en cuanto tal en su verdad, es decir la verdad como pensar de la voluntad de poder, se convierte inevitablemente en un pensar según valores.

La metafísica de la voluntad de poder —y sólo ella— es, con derecho y necesariamente, un pensar en términos de valor. En el contar con valores y en el estimar de acuerdo con relaciones de valor, la voluntad de poder cuenta consigo misma. La auto-conciencia de la voluntad de poder consiste en pensar en términos de valor, donde el término «conciencia» no significa ya un representar indiferente sino el contar consigo mismo que ejerce y da poder. El pensar en términos de valor forma parte esencial *de* la identidad de la voluntad de poder, del modo en que ésta es *subiectum* (basada sobre sí, subyacente a todo). La voluntad de poder se desvela como la subjetividad que se distingue por pensar en términos de valor. Apenas se experimenta el ente en cuanto tal en el sentido de esta subjetividad, es decir como voluntad de poder, toda metafísica, en cuanto verdad sobre el ente en cuanto tal, tiene que ser considerada en su conjunto como un pensar en términos de valor, como un poner valores. La metafísica de la voluntad de poder interpreta todas las posiciones metafísicas fundamentales que le preceden bajo la luz del pensamiento del valor. Toda confrontación metafísica es un decidir sobre el orden jerárquico de los valores.

El nihilismo

Platón, con cuyo pensar comienza la metafísica, concibe el ente en cuanto tal, es decir el ser del ente, como idea. Las ideas son en cada caso lo *uno* respecto de lo múltiple, lo cual sólo aparece bajo su luz y sólo al aparecer así *es*. En cuanto son este uno que unifica, las ideas son al mismo tiempo lo consistente, verdadero, a diferencia de lo cambiante y aparente. Comprendidas desde la metafísica de la voluntad de poder, las ideas tienen que ser pensadas como valores y las unidades más altas como valores supremos. El propio Platón aclara la esencia de la idea a partir de la *idea más alta*, de la idea del bien (ἀγαθόν).Pero «bien» es para los griegos aquello que hace apto para algo y lo posibilita. Las ideas, en cuanto ser, hacen al ente apto para ser algo visible, o sea presente, es decir, para ser un ente. *Desde entonces, el ser, en cuanto es ¡o uno que unifica, tiene en toda metafísica el carácter de «condición de posibilidad»*. A este carácter del ser Kant le ha dado,

mediante la determinación trascendental del ser como objetividad, una interpretación determinada desde la subjetividad del «yo pienso». Nietzsche, desde la subjetividad de la voluntad de poder, ha comprendido estas condiciones de posibilidad como «valores».

El concepto platónico del bien no contiene, sin embargo, el pensamiento del valor. Las ideas de Platón no son valores; en efecto, el ser del ente no ha sido aún proyectado como voluntad de poder. No obstante, Nietzsche, desde *su* posición metafísica fundamental, puede interpretar la comprensión platónica del ente, las ideas y por lo tanto lo suprasensible, como valores. En esta interpretación, toda la filosofía desde Platón se convierte en metafísica de los valores. El ente en cuanto tal se comprende en su totalidad desde lo suprasensible y se reconoce a éste, al mismo tiempo, como lo verdaderamente ente, ya sea lo suprasensible en el sentido del Dios creador y redentor del cristianismo, la ley moral, o la autoridad de la razón, el progreso, la felicidad de la mayoría. En todos los casos, lo sensible que está allí delante se mide respecto de algo deseable, de un ideal. Toda metafísica es platonismo. El cristianismo y las formas de su secularización moderna son «platonismo para el pueblo» (VII, 5). Lo deseable lo piensa Nietzsche como «valores supremos». Toda metafísica es un «sistema de estimaciones de valor o, como dice Nietzsche, una moral, «entendida como doctrina de las relaciones de dominio bajo las que se origina el fenómeno "vida"» *(Más allá del bien y del mal,* n. 19).

La interpretación de toda metafísica llevada a cabo desde el pensamiento del valor es la interpretación «moral». Pero Nietzsche no realiza esta interpretación de la metafísica y de su historia como una consideración historiográfico-erudita del pasado sino como una decisión histórica de lo venidero. Si el pensamiento del valor se convierte en hilo conductor de la reflexión histórica sobre la metafísica en cuanto fundamento de la historia occidental, esto quiere decir ante todo: la voluntad de poder es el principio único de la posición de valores. Allí donde la voluntad de poder osa reconocerse como el carácter fundamental del ente, todo tiene que estimarse en referencia a si acrecienta o disminuye e inhibe la voluntad de poder. En cuanto carácter fundamental, la voluntad de poder condiciona todo ente en su ser. Esta condición suprema del ente en cuanto tal es el valor determinante.

Mientras que la metafísica existente hasta el momento no conoce propiamente a la voluntad de poder como principio de la posi-

ción de valores, en la metafísica de la voluntad de poder ésta se convierte en «principio de una nueva posición de valores». Puesto que desde la metafísica de la voluntad de poder toda metafísica se comprende de modo moral como una valoración, la metafísica de la voluntad de poder se vuelve una posición de valor, una «nueva» posición de valor. Su novedad consiste en una «transvaloración de los valores válidos hasta el momento».

Esta transvaloración constituye la esencia acabada del nihilismo. ¿Pero no dice ya el nombre nihilismo que según esta doctrina todo es nulo y es nada, y que toda voluntad y toda obra son vanas? Sólo que el nihilismo, según el concepto de Nietzsche, no es una doctrina y una opinión, ni significa en absoluto aquello que quisiera sugerirnos una primera comprensión del término: la disolución de todo en la mera nada.

Nietzsche no ha expuesto el conocimiento que tenía del nihilismo, conocimiento que surge de la metafísica de la voluntad de poder y que le pertenece esencialmente *a ella,* con la trabada conexión con la que se ofrecía a su visión metafísica de la historia, cuya forma pura, sin embargo, no conocemos ni nunca podremos llegar a descubrir a partir de los fragmentos que se conservan. No obstante, en el interior de su pensar, Nietzsche ha pensado a fondo lo aludido por el título «nihilismo» en todos los respectos, niveles y tipos esenciales para él, y ha fijado los pensamientos en diferentes anotaciones de diversa amplitud y diverso grado de elaboración.

Una nota *(La voluntad de poder,* n. 2) dice así: «¿Qué significa nihilismo? *Que los valores supremos se desvalorizan.* Falta el fin; falta la respuesta al "¿por qué?"». El nihilismo es el proceso de desvalorización de los valores supremos válidos hasta el momento. La caducidad de estos valores es el derrumbamiento de la verdad sobre el ente en cuanto tal y en su totalidad vigente hasta el momento. El proceso de desvalorización de los valores supremos válidos hasta el momento no es por lo tanto un suceso histórico entre muchos otros sino el acontecimiento fundamental de la historia occidental, historia sostenida y guiada por la metafísica. En la medida en que la metafísica ha recibido mediante el cristianismo un peculiar sello teológico, la desvalorización de los valores vigentes hasta el momento tiene que expresarse también de modo teológico con la sentencia: «Dios ha muerto». «Dios» alude aquí en general a lo suprasensible, lo cual, en cuanto eterno mundo «verdadero», que está «más allá», opuesto al

mundo «terrenal» de aquí, se hace valer corno el fin propio y único. Cuando la fe eclesiástico-cristiana palidece y pierde su dominio mundano, no por ello desaparece el dominio de este Dios. Por el contrario, su figura se disfraza, su pretensión se endurece volviéndose irreconocible. En lugar de la autoridad de Dios y de la Iglesia aparece la autoridad de la conciencia, el dominio de la razón, el dios del progreso histórico, el instinto social.

Que se desvaloricen los valores supremos válidos hasta el momento quiere decir: esos ideales pierden su fuerza de configurar historia. Pero si la «muerte de Dios» y la caducidad de los valores supremos son el nihilismo, ¿cómo puede afirmarse aún que el nihilismo no es algo negativo? ¿Qué podría impulsar la aniquilación que conduce a la nula nada de manera más decidida que la muerte, y más aún la muerte de Dios? Sólo que la desvalorización de los valores supremos válidos hasta el momento, si bien pertenece, como acontecer fundamental de la historia occidental, al nihilismo, *jamás agota, sin embargo, su esencia.*

La desvalorización de los valores supremos válidos hasta el momento conduce en primer lugar a que el mundo aparezca como carente de valor. Los valores válidos hasta el momento se desvalorizan, pero el ente en su totalidad permanece, y la necesidad de erigir una verdad sobre el ente no hace más que acrecentarse. Se abre paso la imprescindibilidad de nuevos valores. Se anuncia la posición de nuevos valores. Surge un estado intermedio por el que atraviesa la actual historia del mundo. Este estado intermedio lleva consigo que, al mismo tiempo, se desee y hasta se opere la vuelta del mundo de valores precedente y, sin embargo, se sienta y se reconozca, aunque de mala gana, la presencia de un nuevo mundo de valores. Este estado intermedio, en el que los pueblos históricos de la tierra tienen que decidir entre la decadencia o un nuevo comienzo, durará tanto como se mantenga la apariencia de que aún es posible salvar de la catástrofe al futuro histórico con un equilibrio que medie entre los viejos y los nuevos valores.

La desvalorización de los valores supremos hasta el momento no significa, sin embargo, sólo una pérdida relativa de su validez, sino que «la desvalorización es el total derribo de los valores válidos hasta el momento». Esto implica la necesidad incondicional de poner nuevos valores. La desvalorización de los valores supremos hasta el momento es sólo la etapa histórica previa de un curso histórico cuyo rasgo fundamental se vuelve dominante como transvaloración de

todos los valores válidos hasta el momento. La desvalorización de los valores supremos hasta el momento queda de antemano integrada en la transvaloración de todos los valores que ocultamente se espera. Por eso, el nihilismo no opera en dirección de la mera nulidad. Su esencia propia se encuentra en el modo afirmativo de una liberación. El nihilismo es la desvalorización de los valores válidos hasta el momento vuelta hacia una total inversión de todos los valores. En esta vuelta, que se extiende ampliamente hacia atrás y, al mismo tiempo, hacia adelante, en esta vuelta que se decide en todo momento, se oculta el rasgo fundamental del nihilismo como historia.

Pero ¿qué sentido tiene entonces la palabra negativa nihilismo para referirse a lo que en esencia es afirmación? El nombre asegura a la esencia afirmativa del nihilismo el rigor supremo de lo incondicionado que desecha toda mediación. Nihilismo quiere decir, entonces: *nada* de las posiciones de valor válidas hasta el momento debe ya valer, todo ente tiene que cambiar *en su totalidad*, es decir, tiene que ponerse en su totalidad bajo condiciones diferentes. Apenas el mundo aparece sin valor en virtud de la desvalorización de los valores supremos hasta el momento, se abre paso algo extremo, que a su vez sólo puede ser sustituido por otro extremo (cfr. *La voluntad de poder*, n. 55). La transvaloración tiene que ser incondicionada y poner a todo ente en una unidad originaria. La unidad originaria-anticipadora-unificante constituye, sin embargo, la esencia de la totalidad. En esa unidad impera la determinación del Ἕν que marca al ser desde el amanecer de Occidente.

Puesto que la dominación del caos desde la nueva posición de valores ya está puesta por ésta bajo la ley de la totalidad, toda participación humana en la ejecución del nuevo orden tiene que llevar en sí la marca de la totalidad. Con el nihilismo aflora históricamente el dominio de lo «total». En ello se manifiesta el rasgo fundamental, que pugna por salir a luz, de la esencia propiamente afirmativa del nihilismo. La totalidad no significa nunca, por cierto, un mero acrecentamiento de lo parcial, pero tampoco es la exageración de lo habitual, como si lo total pudiese conseguirse jamás por medio de una ampliación y alteración cuantitativa de lo ya existente. La totalidad se funda siempre en la decisión anticipadora de una inversión esencial. Por eso también fracasa todo intento de computar lo nuevo que surge de la inversión incondicionada empleando los medios de los modos de pensar y experimentar existentes hasta el momento.

Pero incluso reconociendo el carácter afirmativo del nihilismo europeo no alcanzamos aún su esencia más íntima; pues el nihilismo no es ni sólo *una* historia ni tampoco el *rasgo esencial* de la historia occidental, sino que es la legalidad de tal suceder, su «lógica». La posición de los valores supremos, su falsificación, su desvalorización, el aspecto temporalmente carente de valor del mundo, la necesidad de suplantar los valores válidos hasta el momento por otros nuevos, la nueva posición como transvaloración, los estadios previos de esta transvaloración, todo esto circunscribe una legalidad propia de las estimaciones de valor en las que tiene sus raíces la interpretación del mundo.

Esta legalidad es la historicidad de la historia occidental, experimentada desde la metafísica de la voluntad de poder. En cuanto legalidad de la historia, el nihilismo despliega una serie de diferentes estadios y formas de sí mismo. Por ello, el simple término nihilismo dice demasiado poco, ya que oscila dentro de una pluralidad de sentidos. Nietzsche rechaza la opinión de que el nihilismo sea la causa de la decadencia señalando que, al ser la «lógica» de la decadencia, impulsa precisamente más allá de ella. La causa del nihilismo es, en cambio, la moral, en el sentido de la instauración de ideales supranaturales de lo verdadero, lo bueno y lo bello que tienen validez «en sí». La posición de los valores supremos pone al mismo tiempo la posibilidad de su desvalorización, que comienza ya con el hecho de que se muestren como inalcanzables. De ese modo, la vida aparece como inepta y como lo menos apropiada para realizar esos valores. Por eso, la «forma preliminar» del nihilismo auténtico es el pesimismo *(La voluntad de poder,* n. 9).

El pesimismo niega el mundo existente. Pero su negación es ambigua. Puede querer simplemente la declinación y la nada. Pero también puede rechazar lo existente y abrir así una vía para una nueva configuración del mundo. De este modo se despliega el pesimismo «como fuerza». Éste tiene ojos para ver lo que es.Ve lo peligroso y lo inseguro y busca las condiciones que prometen hacerse dueño de la situación histórica. El pesimismo proveniente de la fuerza está caracterizado por la capacidad «analítica», con lo cual Nietzsche no entiende el agitado deshilachar y disolver la «situación historiográfica», sino el separar y mostrar con frialdad, por el hecho de ya saber, los fundamentos por los que el ente es tal como es. El pesimismo que sólo ve la declinación proviene, en cambio, de la «debili-

dad», busca en todas partes lo aciago, está al acecho de las posibilidades de fracaso y cree ver así el modo en que sucederá todo. Lo comprende todo y para cada situación es capaz de aportar una analogía del pasado. Su característica es, a diferencia de la «analítica», el «historicismo» *(La voluntad de poder,* n. 10).

Ahora bien, por esta ambigüedad del pesimismo llegan a desarrollarse, sin embargo, posiciones extremas. Éstas circunscriben un ámbito sólo desde el cual emerge, en múltiples estadios, la auténtica esencia del nihilismo. En primer lugar, se produce un «estado intermedio». Por momentos se extiende el «nihilismo incompleto», por momentos se atreve a surgir ya el «nihilismo extremo». El «nihilismo incompleto», si bien niega los valores supremos válidos hasta el momento, no hace más que poner nuevos ideales en el antiguo lugar (en lugar del «cristianismo primitivo, «el comunismo»; en lugar del «cristianismo dogmático», la «música wagneriana»). Esta medianía retarda la decidida destitución de los valores supremos. El retardo oculta lo decisivo: que con la desvalorización de los valores supremos válidos hasta el momento tiene que eliminarse sobre todo el lugar que les es adecuado, lo «suprasensible» existente en sí.

Para volverse completo, el nihilismo tiene que pasar por los «extremos». El «nihilismo extremo» reconoce que no hay una «verdad eterna en sí». Pero en la medida en que contenta con esta comprensión y contempla la decadencia de los valores supremos válidos hasta el momento, resulta «pasivo». El nihilismo «activo, por el contrario, interviene, revoluciona, saliéndose del modo de vivir anterior e infundiendo a lo que quiere morir con mayor razón «el deseo del final» *(La voluntad de poder,* n. 1055).

¿Y a pesar de ello, este nihilismo no sería negativo? ¿No confirma el propio Nietzsche el carácter puramente negativo del nihilismo en esa expresiva descripción del nihilista que reza así *(La voluntad de poder,* n. 585 A): «Un nihilista es el hombre que, del mundo tal como es juzga que *no* debería ser, y del mundo que debería ser, que no existe»? Aquí, efectivamente, con una doble negación se niega absolutamente todo: primero, el mundo que está allí delante, y luego, al mismo tiempo, el mundo suprasensible deseable desde ese mundo que está allí delante, el ideal. Pero detrás de esta doble negación está ya la afirmación única de un mundo que repudia lo habido hasta el momento, instituye lo nuevo desde sí mismo y no conoce ya un mundo superior existente en sí.

El nihilismo extremo pero activo desaloja los valores válidos hasta el momento junto con su «espacio» (lo suprasensible) y da espacio por vez primera a las posibilidades de una nueva posición de valores. En referencia a este carácter del nihilismo extremo de crear espacios y salir a campo abierto, Nietzsche habla también de «nihilismo extático» *(La voluntad de poder,* n. 1055). Dando el aspecto de quedarse en la simple negación, éste no afirma ni algo que esté allí delante ni un ideal, pero sí el *«principio de la estimación de valores»:* la voluntad de poder. Apenas a ésta se la comprende y asume expresamente como fundamento y medida de toda posición de valores, el nihilismo ya ha encontrado su esencia afirmativa, ha superado y englobado su incompletitud y se ha vuelto así completo. El nihilismo extático se convierte en «nihilismo clásico». Como tal comprende Nietzsche su propia metafísica. Allí donde la voluntad de poder es el principio que se ha adoptado para la posición de valores, el nihilismo se convierte en el «ideal del *supremo poderío* del espíritu» *(La voluntad de poder,* n. 14). En la medida en que se niega todo ente existente en sí y se afirma la voluntad de poder como origen y medida del crear, «el nihilismo podría ser *un modo divino de pensar» (La voluntad de poder,* n. 15). Se está pensando en la divinidad del dios Dionisos.

No es posible decir de un modo más afirmativo la esencia afirmativa del nihilismo. De acuerdo con su completo concepto metafísico, el nihilismo es, entonces, la historia de la aniquilación de los valores supremos hasta el momento sobre la base de una transvaloración operante por anticipado que reconoce conscientemente a la voluntad de poder como principio de la posición de valores. Por eso, transvaloración no quiere decir sólo que en el mismo lugar antiguo de los valores válidos hasta el momento se ponen otros nuevos, sino que la expresión quiere decir siempre y ante todo *que el lugar mismo recibe una nueva determinación.*

Esto implica: sólo en la trans-valoración son puestos los valores *como* valores, es decir, comprendidos en su fundamento esencial como condiciones de la voluntad de poder. La esencia de ésta da la posibilidad de pensar metafísicamente «lo dionisíaco».

Pensado estrictamente, la trans-valoración [*Um-wertung*] es el re-pensar [*Um-denken*] del ente en cuanto tal en su totalidad en referencia a «valores». Esto implica: el carácter fundamental del ente en cuanto tal es la voluntad de poder. Sólo como nihilismo «clásico» llega el nihilismo a su propia esencia. Pensado de modo «clásico», el

«nihilismo» es al mismo tiempo el título para la esencia histórica de la metafísica, en la medida en que la verdad sobre el ente en cuanto tal en su totalidad llega a su acabamiento en la metafísica de la voluntad de poder y su historia se interpreta por medio de ella.

Pero si el ente en cuanto tal es voluntad de poder, ¿cómo se determina entonces para Nietzsche la totalidad del ente en total? En el sentido de la metafísica que pone valores y transvalora, de la metafísica del nihilismo clásico, esta pregunta reza así: ¿qué valor tiene la totalidad del ente?

El eterno retorno de lo mismo

«*El valor total del mundo es invalorable*» (*La voluntad de poder*, n. 708).

Este principio fundamental de la metafísica de Nietzsche no quiere decir que la capacidad humana no esté en condiciones de descubrir el valor total que, sin embargo, existiría ocultamente. Ya la búsqueda de un valor total es en sí misma imposible, pues el concepto de valor total del ente es un concepto absurdo; en efecto, el valor es por esencia la condición puesta por la voluntad de poder para su conservación y acrecentamiento y, por lo tanto, condicionada por ella. Poner un valor total a la totalidad querría decir colocar lo incondicionado bajo condiciones condicionadas.

Hay que decir, por lo tanto: «El devenir» (es decir el ente en su totalidad) «no *tiene ningún valor*» (*La voluntad de poder*, n. 708). Esto, a su vez, tampoco quiere decir que el ente en su totalidad sea algo nulo o simplemente indiferente. La proposición tiene un sentido esencial. Expresa la carencia de valor del mundo. Nietzsche comprende todo «sentido» como «fin» y «meta», pero comprende fin y meta como valores (cfr. *La voluntad de poder*, n. 12). De acuerdo con ello, puede decir: «La absoluta carencia de *valor*, es decir de *sentido*» (*La voluntad de poder*, n. 617), «"la carencia de meta en sí"» es «el principal artículo de fe» del nihilista (*La voluntad de poder*, n. 25).

Pero entretanto no pensamos ya el nihilismo de modo «nihilista» como una disolución que va desintegrándose en la nula nada. La carencia de valor y de meta entonces tampoco pueden significar ya un defecto, el mero vacío y la mera ausencia. Estos títulos nihilistas

para el ente en su totalidad se refieren a algo afirmativo y algo que esencia, a saber, al *modo* en el que presencia el todo del ente. La palabra metafísica para ello es: el eterno retorno de lo mismo.

Lo extraño de este pensamiento, al que el propio Nietzsche denomina el «pensamiento más grave», en múltiples sentidos, sólo lo comprende quien piensa de antemano en salvaguardar su extrañeza, en reconocerla incluso como el fundamento de que el pensamiento del «eterno retorno de lo mismo» pertenece a la verdad sobre el ente en su totalidad. Por eso, casi más esencial que la elucidación de su contenido resulta en primer lugar la comprensión del contexto desde el cual, y sólo desde el cual, el eterno retorno de lo mismo tiene que pensarse como la determinación del ente en su totalidad.

Aquí hay que decir: el ente que *en cuanto tal* tiene el carácter fundamental de la voluntad de poder sólo puede ser, *en su totalidad*, eterno retorno de lo mismo. Y a la inversa: el ente que *en su totalidad* es eterno retorno de lo mismo tiene que tener, *en cuanto ente*, el carácter de la voluntad de poder. La entidad del ente y el todo del ente exigen recíprocamente, desde la unidad de la verdad del ente, el modo de su respectiva esencia.

La voluntad de poder pone condiciones de su conservación y acrecentamiento que poseen el carácter de puntos de vista: los valores. En cuanto metas puestas, y por lo tanto condicionadas, tienen que corresponder puramente, en su carácter de metas, a la esencia del poder. El poder no conoce metas «en sí» a las que podría llegar para permanecer en ellas. Detenido, niega su esencia más íntima: la sobrepotenciación. Las metas son, ciertamente, aquello que le importa al poder. Pero lo importante es la sobrepotenciación. Ésta se despliega de modo sumo allí donde hay resistencias. Por lo tanto, la meta del poder tiene que tener siempre el carácter de un obstáculo. Pero puesto que las metas del poder sólo pueden ser obstáculos, se hallan ya siempre en el interior del círculo de poder de la voluntad de poder. El obstáculo, aunque aún no haya sido «superado», está ya esencialmente sometido por el apoderamiento. Por ello, para el ente como voluntad de poder no hay ninguna meta fuera de sí hacia la cual progresar saliendo de sí mismo.

La voluntad de poder, en cuanto sobrepotenciación de sí misma, *retorna* esencialmente *a sí misma* y da así al ente en su totalidad, es decir al «devenir», el peculiar carácter de movilidad. De este modo, el movimiento del mundo no tiene ningún estado final que exista

por sí en alguna parte y en el que, por así decirlo, desemboque el devenir. Pero por otra parte, la voluntad de poder no pone sus fines condicionados de modo sólo ocasional. En cuanto sobrepotenciación, está constantemente en camino hacia su esencia. Es eternamente activa y, sin embargo, al mismo tiempo tiene que carecer precisamente de meta, en la medida en que «nieta» signifique aún un estado existente en sí fuera de ella. Ahora bien, el ejercicio del poder eterno y carente de meta de la voluntad de poder es, no obstante, al mismo tiempo necesariamente finito en cuanto a sus situaciones y formas (XII, 53), pues si fuera infinito en este respecto, en concordancia con su esencia como acrecentamiento, tendría que «crecer infinitamente». Pero ¿de que excedente habría de provenir este acrecentamiento si todo ente sólo es voluntad de poder?

Además, la esencia de la misma voluntad de poder requiere en cada caso para su conservación, y por lo tanto precisamente para la respectiva posibilidad de acrecentamiento, que esté siempre delimitada y definida en una forma fija, es decir, que sea ya en su totalidad algo que se limita a sí mismo. A la esencia del poder le es inherente estar libre de metas, y por lo tanto carecer de metas. Pero esta carencia de metas, precisamente porque requiere únicamente una posición de metas condicionada en cada caso, no puede tolerar un fluir desbordado del poder. La totalidad del ente cuyo carácter fundamental es la voluntad de poder tiene que ser, por lo tanto, una magnitud fija. En lugar de «voluntad de poder», Nietzsche también dice en ocasiones «fuerza». A la fuerza (y tanto más a las fuerzas de la naturaleza) la comprende siempre como voluntad de poder. «Algo de fuerza que *no* sea fijo, algo ondulatorio es *para nosotros totalmente impensable»* (XII, 57).

¿A quién se refiere con «nosotros»? A aquellos que piensan el ente como voluntad de poder. Pero su pensar es un fijar y un limitar. «El mundo, en cuanto fuerza, no debe pensarse como ilimitado, pues no *puede* ser pensado de este modo; nos prohibimos el concepto de una fuerza *infinita en cuanto inconciliable con el concepto de "fuerza"* Por lo tanto: al mundo le falta la capacidad de eterna novedad» *(La voluntad de poder,* n. 1062). ¿Quién se prohibe aquí pensar como infinita la voluntad de poder? ¿Quién decreta que la voluntad de poder y el ente en su totalidad determinado por ella es finito? Aquellos que experimentan su propio ser como voluntad de poder, «y toda otra representación resulta indeterminada y en consecuencia *inutilizable*» *(La voluntad de poder,* n. 1066).

Si el ente en cuanto tal es voluntad de poder y por lo tanto devenir eterno, pero la voluntad de poder exige la carencia de meta y excluye el progresar infinito hacia un fin en sí, si al mismo tiempo el devenir eterno de la voluntad de poder es limitado en cuanto a sus posibles formas y configuraciones de dominio, puesto que no puede ser infinitamente nuevo, entonces el ente en cuanto voluntad de poder en su totalidad tiene que hacer que retorne lo mismo y el retorno de lo mismo tiene que ser eterno. Esta «circulación» contiene la «ley originaria» del ente en su totalidad si el ente en cuanto tal es voluntad de poder.

El eterno retorno de lo mismo es el modo de presenciar de lo inconsistente (de lo que deviene) en cuanto tal, pero esto en el volver consistente en grado sumo (en el moverse en círculo), con la determinación única de asegurar la continua posibilidad del ejercicio del poder. El retorno, la llegada y la partida del ente que está determinado como eterno retorno tiene en todas partes el carácter de la voluntad de poder. Por eso la mismidad de lo mismo que retorna consiste ante todo en que, en todo ente, es el ejercicio del poder lo que en cada caso ordena, condicionando, como consecuencia de ese ordenar, una misma constitución del ente. El retorno de lo mismo no quiere decir nunca que, para un observador cualquiera cuyo ser no estuviera determinado por la voluntad de poder, lo mismo que estaba previamente allí delante vuelva siempre a estar de nuevo allí delante.

«Voluntad de poder» dice *qué* es el ente en cuanto tal, es decir, en su constitución. «Eterno retorno de lo mismo» dice *cómo* es el ente de esa constitución en su totalidad. Con el «qué» está conjuntamente determinado el «cómo» del ser de todo ente. Este cómo fija de antemano *que* todo ente recibe en cada instante el carácter de su «que» (su «factualidad») desde ese «cómo». Puesto que el eterno retorno de lo mismo caracteriza al ente en su totalidad, es, conjuntamente con la voluntad de poder, un carácter fundamental del ser, a pesar de que «eterno retorno» nombre un «devenir». Lo mismo que retorna tiene en cada caso una existencia consistente sólo relativa y es, por lo tanto, lo por esencia carente de existencia consistente. Pero su retorno significa llevar siempre de nuevo a la existencia consistente, es decir, volver consistente. El eterno retorno es el más consistente volver consistente de lo que carece de existencia consistente. Pero desde el comienzo de la metafísica occidental el ser se comprende en el sentido de la consistencia de la presencia, donde consis-

tencia tiene el doble significado de fijeza y de permanencia. El concepto nietzscheano del eterno retorno de lo mismo enuncia esta misma esencia del ser. Nietzsche distingue, ciertamente, el ser, como lo consistente, firme, fijado e inmóvil, frente al devenir. Pero el ser pertenece sin embargo a la voluntad de poder, que tiene que asegurarse la existencia consistente a partir de algo consistente únicamente para poder superarse, es decir, *devenir*.

Ser y devenir se contraponen sólo aparentemente, porque el carácter de devenir de la voluntad de poder es, en su más íntima esencia, eterno retorno de lo mismo y, por lo tanto, el consistente volverse consistente de lo que carece de existencia consistente. Por ello, Nietzsche puede decir en una nota decisiva *(La voluntad de poder*, n. 617):

> «Recapitulación:
>
> *Imprimir* al devenir el carácter del ser, ésa es la *suprema voluntad de poder.*
>
> *Doble falsificación,* desde los sentidos y desde el espíritu, para conservar un mundo del ente, de lo persistente, equivalente, etc.
>
> Que *todo retorne* es la más extrema *aproximación de un mundo del devenir al del ser: cima de la consideración.*»

En la cumbre de su pensar, Nietzsche tiene que seguir hasta el extremo el rasgo fundamental de ese pensar y determinar el mundo respecto de su *ser*. Así proyecta y dispone la verdad del ente en el sentido de la metafísica. Pero al mismo tiempo, en la «cima de la consideración» se dice que, para conservar un mundo del ente, es decir de lo presente que permanece, es necesaria una *«doble falsificación»*. Los sentidos, en las impresiones, dan algo que se ha hecho fijo [*ein Festgemachtes*]. El espíritu, al re-presentar [*vor-stellt*], fija [*stellt... fest]* algo objetivo. En cada caso tiene lugar un fijar de lo que, de lo contrario, es móvil y en devenir. Pero entonces la «suprema voluntad de poder», en cuanto tal volver consistente el devenir, sería una falsificación. En la «cima de la consideración», donde se decide la verdad sobre el ente en cuanto tal en su totalidad, se instituiría algo falso, una apariencia. La verdad sería así un error.

Efectivamente. La verdad, para Nietzsche, es incluso esencialmente error, más precisamente aquella «especie de error» cuyo carácter sólo se delimita de modo suficiente si se reconoce expresamente el origen de la esencia de la verdad desde la esencia del ser, y esto quiere

decir aquí: desde la voluntad de poder. El eterno retorno de lo mismo dice *cómo es* en su totalidad el ente que, en cuanto universo no tiene ningún valor ni ninguna meta en sí. La carencia de valor del ente en su totalidad, una determinación en apariencia sólo negativa, se funda en la determinación positiva por la que se le ha asignado de antemano al ente el todo del eterno retorno de lo mismo. Este rasgo de carácter fundamental del ente en su totalidad impide también que se piense el mundo como un «organismo», ya que no está dispuesto por ninguna conexión de fines existente en sí ni remite a ningún estado final en sí. «Tenemos que pensar [el universo] en cuanto todo precisamente del modo más alejado posible de lo orgánico» (XII, 60). Sólo si el ente en su totalidad es caos le queda garantizada, en cuanto voluntad de poder, la continua posibilidad de configurarse de modo «orgánico» en formaciones de dominio en cada caso limitadas de duración relativa. Pero «caos» no significa una confusión que bulle ciegamente sino la multiplicidad del ente en su totalidad que insta a un orden de poder, que marca los límites del poder, que en la lucha por los límites de poder está siempre preñada de decisiones.

Que este caos en su totalidad sea eterno retorno de lo mismo sólo se convierte en el pensamiento más extraño y terrible si se llega a comprender y se toma en serio que el pensar de este pensamiento tiene que tener la forma esencial del proyecto metafísico. La verdad sobre el ente en cuanto tal en su totalidad es determinada exclusivamente por el ser del ente mismo. Ni es una vivencia sólo personal del pensador, encerrada en el ámbito de validez de una opinión personal, ni puede esta verdad demostrarse «científicamente», es decir por medio de la investigación de ámbitos singulares del ente, de la naturaleza o de la historia, por ejemplo.

El hecho de que el mismo Nietzsche, llevado por la pasión de conducir a sus contemporáneos a esa «cima» de la «consideración» metafísica, buscara refugio en tales demostraciones sólo señala cuán difícil y cuán poco frecuente es para un hombre, en cuanto pensador, poder mantenerse en los cauces de un proyecto requerido por la metafísica y en su fundamentación correspondiente. Nietzsche tiene un claro conocimiento del fundamento de la verdad del proyecto que piensa el ente en su totalidad como eterno retorno de lo mismo: «La vida misma creó este pensamiento, el más grave para la vida, ¡quiere pasar *por encima* de su obstáculo más alto!» (XII, 369). «La vida misma» es la voluntad de poder que, en virtud de la

sobrepotenciación del respectivo nivel de poder, se acrecienta al máximo en dirección de sí misma.

La voluntad de poder tiene que llevarse ante sí misma como voluntad de poder, y de manera tal que esté ante ella la condición suprema del puro dar poder para la extrema sobrepotenciación: el mayor obstáculo. Esto le sucede allí donde está ante ella el volver consistente más puro, y no sólo una vez sino continuamente, y siendo siempre el mismo. Para asegurar esta suprema condición (valor), la voluntad de poder tiene que ser el «principio de la posición de valores» que aparezca expresamente. Ella da a *esta* vida, no a una vida más allá, el único peso. «Cambiar de *doctrina* en esto sigue siendo hoy la cuestión principal: quizá *cuando* la metafísica afecte precisamente a *esta* vida con el acento *más grave*, según mi doctrina!» (XII, 68).

Ésta es la doctrina de quien enseña el eterno retorno de lo mismo. La voluntad de poder misma, el carácter fundamental del ente en cuanto tal, y no un «señor Nietzsche», pone este pensamiento del eterno retorno de lo mismo. El supremo volver consistente de lo que carece de existencia consistente es el mayor obstáculo para el devenir. Mediante este obstáculo la voluntad de poder afirma la necesidad más íntima de su esencia. Pues así, a la inversa, el eterno retorno lleva al juego del mundo su poder condicionante. Bajo la presión de este grave peso, allí donde la referencia al ente en cuanto tal en su totalidad determine por esencia a un ente, se hará la experiencia de que el ser del ente tiene que ser la voluntad de poder. Pero el ente determinado por esa referencia es el hombre. La experiencia aludida traslada a la humanidad a una nueva verdad sobre el ente en cuanto tal en su totalidad. Pero puesto que la relación con el ente en cuanto tal en su totalidad distingue al hombre, sólo estando en el interior de tal relación éste conquista su esencia y se ofrece a la historia para que ésta llegue a su consumación.

El superhombre

La verdad sobre el ente en cuanto tal en su totalidad es en cada caso asumida, dispuesta y preservada por una humanidad. Por qué esto es así, la metafísica no es capaz de pensarlo, ni siquiera de pre-

guntarlo; apenas si es capaz de pensar que es así. La pertenencia de la esencia humana a la salvaguardia del ente no se basa de ninguna manera en que en la metafísica moderna todo ente es objeto para un sujeto. Esta interpretación del ente desde la subjetividad es ella misma metafísica y ya una oculta consecuencia de la encubierta referencia del ser mismo a la esencia del hombre. Esta referencia no puede pensarse desde la relación sujeto-objeto, pues ésta es precisamente el necesario desconocimiento y el constante encubrimiento de esa referencia y de la posibilidad de experimentarla. Por ello, la proveniencia esencial del antropomorfismo —necesario en el acabamiento de la metafísica— y de sus consecuencias, la proveniencia del dominio del antropologismo, constituyen un enigma para la metafísica, que ni siquiera puede advertirlos como tal. Puesto que el hombre pertenece a la esencia del ser y, desde ese pertenecer, resulta destinado a la comprensión de ser, el ente, según sus diferentes ámbitos y grados, se halla en la posibilidad de ser investigado y dominado por el hombre.

Pero el hombre que, estando en medio del ente, se comporta respecto del ente que es, en cuanto tal, voluntad de poder y, en su totalidad, eterno retorno de lo mismo, se llama superhombre. Su realización implica que el ente aparezca en el carácter de devenir de la voluntad de poder desde la más resplandeciente claridad del pensamiento del eterno retorno de lo mismo. «Una vez que hube creado el superhombre, coloqué a su alrededor el gran velo del devenir e hice que el sol estuviera sobre él en el mediodía» (XII, 362). Puesto que la voluntad de poder, en cuanto principio de la transvaloración, hace aparecer a la historia con el rasgo fundamental del nihilismo clásico, también la humanidad de esta historia tiene que confirmarse en ella ante sí misma.

El «super» en la expresión «superhombre» contiene una negación y significa salir e ir más allá, por «sobre» el hombre habido hasta el momento. El no de esta negación es incondicionado, en la medida en que viene del sí de la voluntad de poder y afecta absolutamente la interpretación del mundo platónica, cristiano-moral, en todas sus variantes, manifiestas y ocultas. La afirmación que niega decide, pensando de modo metafísico, que la historia de la humanidad se convierta en una nueva historia. El concepto general, aunque no exhaustivo, de «superhombre» alude ante todo a esta esencia nihilístico-*histórica* de la humanidad que se piensa a sí misma de modo nuevo, es

decir, aquí: de la humanidad que se quiere a sí misma. Por eso, el anunciador de la doctrina del superhombre lleva el nombre de Zaratustra. «Tenía que concederle el honor a Zaratustra, a un *persa:* los persas fueron los primeros en *pensar* la historia en su totalidad, en su conjunto» (XIV, 303). En su «Prólogo», que anticipa todo lo que ha de decir, Zaratustra dice: «¡Mirad, yo os enseño el superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra. Que vuestra voluntad diga: ¡*sea* el superhombre el sentido de la tierra!» *(Así habló Zaratustra,* Prólogo, n. 3). El superhombre es la negación incondicionada, recogida expresamente en una voluntad, de la esencia que ha tenido el hombre hasta el momento. En el interior de la metafísica, el hombre es experimentado como el animal racional *(animal rationale).* El origen «metafísico» de esta determinación esencial del hombre que sustenta toda la historia occidental no ha sido hasta ahora comprendido, no ha sido puesto a decisión del pensar. Esto quiere decir: el pensar no ha surgido aún de la escisión entre la pregunta metafísica por el ser, la pregunta por el ser del ente, y aquella pregunta que pregunta de un modo más inicial, que interroga por la verdad del ser y con ello por la referencia esencial del ser a la esencia del hombre. La metafísica misma impide preguntar por esa referencia esencial.

El superhombre niega la esencia que ha tenido el hombre hasta el momento, pero la niega de modo nihilista. Su negación afecta a la caracterización que se ha hecho hasta el momento del hombre, a la razón. La esencia metafísica de ésta consiste en que el ente en su totalidad se proyecta y se interpreta en cuanto tal tomando como hilo conductor el pensar representante.

Pensar, comprendido metafísicamente, es el representar que percibe aquello por lo que el ente es en cada caso ente. Pero el nihilismo comprende el pensar (el entendimiento) como el tener en cuenta y el contar con un aseguramiento de la existencia consistente, pertenecientes ambos a la voluntad de poder; es decir, lo comprende como posición de valores. Por eso, en la interpretación nihilista de la metafísica y de su historia, el pensamiento, es decir la razón, aparece como el fundamento y la medida conductora de la instauración de valores. La «unidad» existente «en sí» de todo el ente, el «fin» último presente «en sí» de todo el ente, lo verdadero válido «en sí» para todo el ente, aparecen como tales valores puestos por la razón. Pero la negación nihilista de la razón no descarta el pensar (*ratio*) sino que lo recupera al servicio de la animalidad (*animalitas*).

Sólo que también la animalidad está igualmente y ya de antemano invertida. No es considerada ya como la mera sensibilidad y como lo inferior en el hombre. La animalidad es el cuerpo viviente que vive corporalmente [*leibende Leib*], es decir, el cuerpo pleno de impulsos que provienen de él mismo y que todo lo sobrepuja. Esta expresión nombra la característica unidad de la formación de dominio de todas las pulsiones, los impulsos, las pasiones que quieren la vida misma. En cuanto la animalidad vive como vida corpórea, es en el modo de la voluntad de poder.

En la medida en que ésta constituye el carácter fundamental de todo ente, sólo la animalidad determina al hombre como siendo verdaderamente. La razón sólo es viviente en cuanto vive corporalmente. Todas las facultades del hombre están predeterminadas metafísicamente como modos en que el poder dispone sobre su propio ejercicio. «Pero el que está despierto, el que sabe, dice: soy totalmente cuerpo, y nada más; y alma es sólo una palabra para algo en el cuerpo. El cuerpo es una gran razón, una multiplicidad con un sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Un instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que tú llamas «espíritu», un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón» (*Así habló Zaratustra,* 1.ª parte: «De los que desprecian el cuerpo»). Lo que había sido hasta entonces la caracterización metafísica esencial del hombre, la racionalidad, se traslada a la animalidad en el sentido de la voluntad de poder que vive corporalmente.

Pero la metafísica occidental no determina al hombre sólo en general ni en todas las épocas en el mismo sentido como ser racional. Es el comienzo metafísico de la época moderna el que abre la historia del desarrollo de ese papel en el que la razón conquista su pleno rango metafísico. Sólo respecto de este rango puede medirse lo que acontece con este retrotraer la razón a la animalidad, a su vez invertida. Sólo el rango de la razón, desplegado hasta lo incondicionado en la forma de la metafísica moderna, desvela el origen metafísico de la esencia del superhombre.

El comienzo metafísico de la época moderna es una transformación de la esencia de la verdad cuyo fundamento queda oculto. La verdad se vuelve certeza. Para ésta todo radica exclusivamente en el aseguramiento del ente representado que se lleva a cabo en el representar mismo. A una con la transformación de la esencia de la verdad se desplaza la estructura esencial del representar. Hasta entonces, y

desde el comienzo de la metafísica, el re-presentar (νοεῖν) es aquel percibir que, en todas partes, no recibe simplemente al ente de modo pasivo sino que, por el contrario, dirigiendo la vista de manera activa, deja que se dé lo presente en cuanto tal en su aspecto (εἶδος).

Este percibir [*Vernehmen*] se convierte ahora en una vista [*Vernehmung*] en sentido judicial (en el sentido de que tiene derecho y dice lo que es de derecho). El re-presentar, *desde* sí y en dirección *a* sí, interroga a todo lo que le sale al encuentro respecto de si y cómo hace frente al aseguramiento que el re-presentar, en cuanto llevar-ante-sí, requiere para su propia seguridad. El representar ahora ya no es más sólo la vía que conduce a la percepción del ente en cuanto tal, es decir de lo consistente presente. El representar se convierte en el tribunal que decide sobre la entidad del ente y dice que en el futuro sólo habrá de valer como ente lo que en el re-presentar sea puesto por éste ante sí mismo y quede así puesto en seguro para él. Pero en este poner-ante-sí el representar se representa en cada caso *también* a sí mismo; y esto no de manera secundaria y de ningún modo como un objeto, sino de antemano y como aquello a lo que todo tiene que estar remitido y en cuyo entorno únicamente toda cosa puede ser puesta en seguro.

El representar que se representa es, sin embargo, capaz de decidir de ese modo sobre la entidad del ente sólo porque no se rige solamente, en cuanto tribunal, por una ley, sino que él mismo da ya la ley del ser. El representar es capaz de dar esta ley sólo porque la posee en la medida en que previamente se ha convertido a sí mismo en ley. El desplazamiento de la estructura esencial del anterior representar consiste en que el llevar-ante-sí que re-presenta todo lo que le sale al encuentro se instaura a sí mismo como el ser del ente. La consistencia del presenciar, es decir, la entidad, consiste ahora en la representatividad por y para este re-presentar, es decir, en éste mismo.

Anteriormente, todo ente es *subiectum*, es decir algo que yace delante por sí mismo. Sólo por eso yace y está a la base (ὑποκείμενον, *substans*) de todo lo que nace y perece, es decir de todo lo que llega al ser (al presenciar en el modo del yacer delante) y se va de él. La entidad (οὐσία) del ente es, en toda metafísica, subjetividad en el sentido originario. El término más corriente, pero que no nombra nada diferente, es: «substancialidad». La mística medieval (Tauler y Suso) traduce *subiectum* y *substantia* por «*understand*» y, en correspondencia literal, *obiectum* por «*gegenwurf*».

En el comienzo de la época moderna, la entidad del ente se transforma. La esencia de este comienzo histórico se basa en esta transformación. La subjetividad del *subiectum* (la substancialidad) se determina ahora como el representar que se representa. Ahora bien, el hombre, en cuanto ser racional, es en un sentido eminente el representar que representa. Por lo tanto, el hombre se convierte en el ente eminente (*subiectum*), es decir en «sujeto» en modo «decidido». Mediante la aludida transformación de la esencia metafísica de la subjetividad, el nombre subjetividad adquiere y conserva en el futuro el sentido único de que el ser del ente consiste en el representar. La subjetividad en sentido moderno se destaca respecto de la substancialidad, que resulta finalmente superada en aquélla. Por ello, la exigencia decisiva de la metafísica de Hegel reza: «Según mi comprensión, que tiene que justificarse sólo por la exposición del sistema mismo, todo depende de captar y expresar lo verdadero no como *substancia* sino asimismo como *sujeto* (*System der Wissenschaft. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes [Sistema de la rienáa. Primera parte: La fenomenología del espíritu]*, 1807, pág. XX; *Werke*, II, 1832, pág. 14).* La esencia metafísica de la subjetividad no se cumple con la «yoidad» ni menos aún con el egoísmo del hombre. El «yo» es siempre sólo una ocasión posible, y en ciertas situaciones la ocasión más próxima, en la que la esencia de la subjetividad se manifiesta y busca un abrigo para su manifestación. La subjetividad, en cuanto ser de todo ente, no es jamás sólo «subjetiva» en el mal sentido de lo que alude de modo casual a un yo singular.

Por eso, cuando en referencia a la subjetividad así entendida se habla del subjetivismo del pensamiento moderno, se tiene que alejar totalmente la idea de que se trate aquí de un opinar y de un modo de comportarse «meramente subjetivo», egoísta y solipsista. En efecto, la esencia del subjetivismo es objetivismo, en la medida en que para el sujeto todo se vuelve objeto. Incluso lo no objetivo —lo que no tiene el carácter de objeto— queda determinado por lo objetivo, por la referencia de su rechazo. Puesto que el representar pone en la representatividad lo que sale al encuentro y se muestra, el ente así remitido se convierte en «objeto».

Toda objetividad es «subjetiva». Esto no quiere decir: el ente queda rebajado a mero parecer y opinión de un «yo» cualquiera y

* Hay trad. cast. de W. Roces: *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1966, pág. 15. *(N. del T.)*

contingente. Toda objetividad es «subjetiva» significa: lo que sale al encuentro es instaurado como objeto que se sostiene en sí mismo. «Entidad es subjetividad» y «entidad es objetividad» dicen lo mismo.

En cuanto el re-presentar se dirige de antemano a poner en seguro como re-presentado todo lo que sale al encuentro, excede constantemente lo que se trata de representar. De este modo, el re-presentar, excediéndose en cada caso, va más allá de sí. El representar es, pues, *en sí* y no accesoriamente, un apetecer. Aspira al cumplimiento de su esencia: a que todo lo que sale al encuentro y se mueve determine su entidad desde el representar como representar. Leibniz determina a la subjetividad como representar que apetece. Sólo con esta comprensión se alcanza el pleno comienzo de la metafísica moderna (cfr. *Monadologie*, par. 14 y 15). La *monas*, es decir la subjetividad del sujeto, es *perceptio* y *appetitus* (cfr. también *Principies de la Nature et de la Grâce, fondée en raison*, n. 2). La subjetividad como ser del ente significa: fuera de la legislación del representar que se apetece, no debe «ser» ni puede «ser» nada que lo condicione.

Ahora bien, la esencia de la subjetividad impulsa sin embargo desde sí misma y de modo necesario hacia la subjetividad incondicionada. La metafísica de Kant se resiste aún a este impulso esencial del ser, para establecer, no obstante, al mismo tiempo, el fundamento de su cumplimiento. En efecto, lleva por vez primera al concepto la esencia encubierta de la subjetividad como esencia del ser en general, metafísicamente comprendido: que el ser es la entidad en el sentido de la condición de posibilidad del ente.

Pero en cuanto tal condición, el ser no puede estar condicionado por un ente, es decir por algo que es él mismo aún condicionado, sino sólo por sí mismo. Sólo como autolegislación incondicionada, el representar, es decir la razón en la plenitud dominada y completamente desplegada de su esencia, es el ser de todo ente. Ahora bien, la autolegislación caracteriza a la «voluntad», en la medida en que su esencia se determina en el horizonte de la razón pura. La razón, en cuanto representar que apetece, es en sí misma al mismo tiempo voluntad. La subjetividad incondicionada de la razón es volitivo saber de sí mismo. Esto quiere decir: la razón es espíritu absoluto. En cuanto tal, la razón es la realidad absoluta de lo real, el ser del ente. Ella misma sólo es en el modo del ser dispuesto por ella, llevándose a sí misma al aparecer en todos los grados para ella esenciales del representar que se apetece.

La «fenomenología» en el sentido de Hegel es el llevar-se-al-concepto del ser como incondicionado aparecer a sí. «Fenomenología» no significa aquí el modo de pensar de un pensador sino la manera en que la subjetividad incondicionada, en cuanto representar (pensar) incondicionado que se aparece a sí, *es* ella misma el ser de todo ente. La «lógica» de Hegel forma parte de la «fenomenología» porque sólo en ella el aparecer a sí de la subjetividad incondicionada se vuelve incondicionado, en la medida en que incluso las condiciones de todo aparecer, las «categorías», en su más propio representarse y abrirse como «logos», son llevadas a la visibilidad de la idea absoluta.

El aparecer a sí incondicionado y completo en la luz que ella misma es constituye la esencia de la libertad de la razón absoluta. Aunque la razón es voluntad, aquí, sin embargo, la razón en cuanto representar (idea) decide acerca de la entidad del ente. El representar distingue a lo representado frente y para lo que representa. El representar es por esencia este distinguir y escindir. Por eso, en el «Prólogo» a todo el *Sistema de la Ciencia,* Hegel dice: «La actividad de escindir es la fuerza y el trabajo del *entendimiento,* del poder más extraordinario y más grande, o mejor, del poder absoluto» (*Werke*, II, pág. 25).*

Sólo cuando de este modo la razón se ha desplegado metafísicamente como la subjetividad incondicionada y por lo tanto como el ser del ente, la inversión de la anterior preeminencia de la razón en preeminencia de la animalidad puede convertirse ella misma en incondicionada, es decir, en nihilista. La negación nihilista de la *preeminencia* metafísica, determinante del ser, de la razón incondicionada —no su eliminación total— es la afirmación del papel incondicionado del cuerpo como puesto de mando de toda interpretación del mundo. «Cuerpo» es el nombre de esa forma de la voluntad de poder en la que ésta, por estar siempre en situación, es inmediatamente accesible para el hombre en cuanto «sujeto» eminente. Por eso, Nietzsche dice: «Esencial: partir del *cuerpo* y utilizarlo como hilo conductor» *(La voluntad de poder,* n. 532; cfr. n. 489, n. 659). Pero si el cuerpo se convierte en hilo conductor de la interpretación del mundo, esto no quiere decir que lo «biológico» y lo «vital» esté transpuesto a la totalidad del ente y ésta misma sea pensada de modo «vital», sino que significa: el ámbito particular de lo «vital» es concebido metafísica-

* Trad. cit., pág. 23. *(N. del T.)*

mente como voluntad de poder. La «voluntad de poder» no es nada «vital» ni nada «espiritual», sino que lo «vital» (lo «viviente») y lo «espiritual», en cuanto entes, están determinados por el ser en el sentido de la voluntad de poder. La voluntad de poder se subordina la razón en el sentido del representar, poniéndola a su servicio como pensar calculante (como poner valores). La voluntad racional, hasta el momento al servicio del representar, transforma su esencia en voluntad que, en cuanto ser del ente, se ordena a sí misma.

Sólo en la inversión nihilista de la preeminencia del representar en preeminencia de la voluntad como voluntad de poder, la voluntad alcanza el dominio incondicionado en la esencia de la subjetividad. La voluntad ya no es sólo autolegislación para la razón que representa y que, sólo en cuanto representa, también actúa. La voluntad es ahora la pura autolegislación de sí misma: la orden de llegar a su esencia, es decir, la orden de ordenar, el puro ejercicio de poder del poder.

Por medio de la inversión nihilista, no sólo se gira la subjetividad invertida del representar en la subjetividad del querer, sino que, mediante la preeminencia esencial de la voluntad, se ataca y transforma incluso la esencia que poseía hasta entonces la incondicionalidad. La incondicionalidad del representar está siempre condicionada aún por aquello que se le remite. La incondicionalidad de la voluntad, en cambio, da además poder para que lo remisible se vuelva tal. Sólo en este inversor dar poder de la voluntad la esencia de la subjetividad incondicionada alcanza su acabamiento. Esto no significa que alcance una perfección que tuviera que medirse aún respecto de una medida existente en sí. Acabamiento quiere decir aquí que la posibilidad más extrema de la esencia de la subjetividad, refrenada hasta el momento, se convierte en centro esencial. La voluntad de poder es, por lo tanto, la subjetividad incondicionada y, puesto que está invertida, también la subjetividad que sólo entonces ha llegado a su acabamiento y que en virtud de este acabamiento agota al mismo tiempo la esencia de la incondicionalidad.

El comienzo de la metafísica occidental concibe al *ens* (el ente) como lo *verum* (lo verdadero) e interpreta a éste como lo *certum* (lo cierto). La certeza del representar y de su representado se convierten en la entidad del ente. Hasta el *[Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre] Fundamento de la entera doctrina de la ciencia* de Fichte (1794),* esta

* Hay trad. cast. de J. Cruz: *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia,* en J. G. Fichte, *Doctrina de la Ciencia,* Aguilar, Buenos Aires, 1975. *(N. del T.)*

certeza permanece limitada al representar del *cogito-sum* humano que, en cuanto humano, sólo puede ser algo creado, y por lo tanto condicionado. En la metafísica de Hegel, la subjetividad de la razón desarrolla su incondicionalidad. En cuanto subjetividad del representar incondicionado, si bien ha reconocido la certeza sensible y la autoconciencia corporal, sólo lo ha hecho para superarlas en la incondicionalidad del espíritu absoluto y cuestionarles así toda posibilidad de una preeminencia incondicionada. En la medida en que en la subjetividad incondicionada de la razón queda excluida la extrema posibilidad opuesta, la de un dominio esencial incondicionado de la voluntad que se da órdenes desde sí, la subjetividad del espíritu absoluto es, ciertamente, incondicionada, pero es también una subjetividad aún esencialmente inacabada.

Sólo su inversión en subjetividad de la voluntad de poder agota la ultima posibilidad esencial del ser como subjetividad. En ella, a la inversa, la razón que representa se ve reconocida por la transformación en pensar que pone valores, pero sólo para ser puesta al servicio del dar poder a la sobrepotenciación. Con la inversión de la subjetividad del representar incondicionado en subjetividad de la voluntad de poder cae la preeminencia de la razón como vía directriz y tribunal para el proyecto del ente.

La acabada subjetividad de la voluntad de poder es el origen metafísico de la necesidad esencial del «superhombre». En conformidad con el proyecto del ente existente hasta el momento, lo que es verdaderamente es la razón misma en cuanto espíritu creador y ordenador. Por ello la subjetividad incondicionada de la razón puede saberse como lo absoluto de aquella verdad sobre el ente que enseña el cristianismo. De acuerdo con esta doctrina, el ente es lo creado por el creador. Lo más ente *(summum ens)* es el creador mismo. El crear es comprendido metafísicamente en el sentido de un representar productor. El derrumbamiento de la preeminencia de la razón representante contiene la esencia metafísica de ese acontecimiento que Nietzsche llama la muerte del Dios cristiano-moral.

Pero la misma inversión de la subjetividad de la razón incondicionada en subjetividad incondicionada de la voluntad de poder coloca al mismo tiempo a la subjetividad en el pleno e ilimitado poder de desplegar exclusivamente su propia esencia. Ahora la subjetividad, en cuanto voluntad de poder, sólo se quiere simplemente a sí misma como poder en el dar poder para la sobrepotenciación.

Quererse a sí misma quiere decir aquí: llevarse ante sí en el supremo acabamiento de su propia esencia y de este modo *ser* esa esencia misma. La subjetividad acabada tiene que poner, por lo tanto, desde lo más interno, su propia esencia más allá de sí misma.

Pero la subjetividad acabada impide un exterior a sí misma. Nada que no esté en el círculo de poder de la subjetividad acabada puede reivindicar el ser. Lo suprasensible y el ámbito de un Dios suprasensible se han derrumbado. Ahora el hombre, puesto que *sólo él* está en medio del ente en cuanto tal en su totalidad *como voluntad que representa y pone valores*, tiene que ofrecer a la subjetividad acabada el lugar para su esencia pura. Por eso la voluntad de poder, en cuanto subjetividad acabada, sólo puede poner su esencia en el sujeto como el cual el hombre es y, más precisamente, aquel que ha ido más allá del hombre que existía hasta el momento. De este modo, puesta en su punto más alto, la voluntad de poder, en cuanto subjetividad acabada, es el supremo y único sujeto, es decir el superhombre. Éste no sólo va, de modo nihilista, más allá de la esencia del hombre habida hasta el momento sino que, al mismo tiempo, en cuanto inversión de esta esencia, sale más allá de sí mismo hacia su incondicionalidad, y esto quiere decir, a la vez, entra en el todo del ente, en el eterno retorno de lo mismo. La nueva humanidad en medio del ente, que en su totalidad carece de meta y en cuanto tal es voluntad de poder, si se quiere a sí misma y quiere, a su modo, una meta, tiene que querer necesariamente el superhombre: «¡No la humanidad, sino el *superhombre* es la meta!» *(La voluntad de poder*, n. 1001). El «superhombre» no es un ideal suprasensible; tampoco es una persona que surgirá en algún momento y aparecerá en algún lugar. En cuanto sujeto supremo de la subjetividad acabada es el puro ejercicio de poder de la voluntad de poder. El pensamiento del «superhombre» no surge, por lo tanto, de una «arrogancia» del «señor Nietzsche». Si se quiere pensar el origen de este pensamiento desde el pensador, entonces se halla en la íntima resolución con la que Nietzsche se somete a la necesidad esencial de la subjetividad acabada, es decir, de la última verdad metafísica sobre el ente en cuanto tal. El superhombre vive en cuanto la nueva humanidad quiere el ser del ente como voluntad de poder. Quiere este ser porque ella misma es querida por este ser, es decir, en cuanto humanidad, es entregada incondicionadamente a sí misma.

Así Zaratustra, que enseña el superhombre, cierra la primera parte de su enseñanza con las palabras: « *"Muertos están todos los dioses: ahora*

nosotros queremos que viva el superhombre"; ¡que ésta sea una vez, en el gran mediodía, nuestra voluntad última!» *(Así habló Zaratustra,* 1.ª parte, conclusión). En el momento de la claridad más luminosa, cuando el ente en su totalidad se muestra como eterno retorno de lo mismo, la voluntad tiene que querer el superhombre; pues sólo con la vista puesta en el superhombre puede soportarse el pensamiento del eterno retorno de lo mismo. La voluntad que aquí quiere no es un desear y un apetecer, sino la voluntad de poder. Los «nosotros» que allí quieren son aquellos que han experimentado el carácter fundamental del ente como voluntad de poder y saben que ésta, en su grado más alto, quiere su propia esencia y es así la consonancia con el ente en su totalidad.

Sólo ahora resulta clara la exigencia del prólogo de *Zaratustra:* «¡Que vuestra voluntad diga: *sea* el superhombre el sentido de la tierra!». El ser dicho en este «sea» tiene el carácter de una orden y, puesto que la orden es por esencia voluntad de poder, es él mismo del tipo de la voluntad de poder. «Que vuestra voluntad diga» quiere decir ante todo: que vuestra voluntad sea voluntad de poder. Pero ésta, en cuanto principio de la nueva posición de valores, es el fundamento de que el ente ya no sea el más allá suprasensible sino la tierra de aquí, como objeto de la lucha por el dominio terrestre, y de que el superhombre se vuelva el sentido y la meta de tal ente. Meta no alude ya al fin existente «en sí» sino que quiere decir lo mismo que valor. El valor es la condición condicionada por la propia voluntad de poder para ella misma. La condición suprema de la subjetividad es ese sujeto en el que ella misma pone su voluntad incondicionada. Esta voluntad dice y pone lo que sea el ente en su totalidad. De la ley de esta voluntad toma Nietzsche estas palabras:

> «Toda la belleza y todo lo sublime que le hemos prestado a las cosas reales e imaginadas quiero reivindicarlos como propiedad y producto del hombre: como su más bella apología. El hombre como poeta, como pensador, como dios, como amor, como poder: ¡ay por la real generosidad con la que ha obsequiado a las cosas para *empobrecerse* y sentirse miserable! Éste era hasta ahora su mayor desprendimiento, que admiraba y adoraba y sabía ocultarse que era *él* el que había creado eso que admiraba.» *(La voluntad de poder,* epígrafe al libro segundo, 1887-1888)

¿Pero de este modo no queda el ente en su totalidad interpretado a imagen del hombre y convertido en algo «subjetivo»? ¿No conduce esta humanización del ente en cuanto tal en su totalidad a un empequeñecimiento del mundo? Se impone, sin embargo, una contrapregunta: ¿quién es aquí el hombre por medio del cual y en dirección al cual se humaniza el ente? ¿En qué subjetividad se funda la «subjetivización del mundo? ¿Qué sucede si el hombre tal como ha sido hasta el momento tiene que transformarse previamente, por medio de esa única inversión nihilista, en el superhombre que, en cuanto suprema voluntad de poder, quiere dejar ser al ente como ente?

> «[...] no más voluntad de conservación, sino de poder; no más el giro humilde "todo es *sólo* subjetivo", sino "¡es también obra *nuestra*!, ¡estemos orgullosos de ello!"» (*La voluntad de poder*, n. 1059).

Es cierto que todo es «subjetivo», pero en el sentido de la subjetividad acabada de la voluntad de poder, que da poder al ente para ser tal.

> «"Humanizar" el mundo, es decir, sentirnos en él cada vez más como señores.» (*La voluntad de poder*, n. 614)

No obstante, el hombre no se vuelve «señor» mediante cualquier violencia que ejerza sobre las cosas siguiendo opiniones y deseos casuales. Convertirse en señor quiere decir, ante todo, someterse a sí mismo a la orden que da poder a la esencia del poder. Las pulsiones sólo encuentran su esencia, de la especie de la voluntad de poder, como grandes pasiones, es decir como pasiones colmadas en su esencia por el puro poder. Éstas «se arriesgan ellas mismas» y son ellas mismas «juez, vengador y víctima» (*Asíhabló Zaratustra*, segunda parte, «De la superación de sí mismo»). Los pequeños gozos se mantienen extraños a las grandes pasiones. Lo que decide no son los meros sentidos, sino el carácter del poder en el que están integrados:

> «La fuerza y el poder de los sentidos, eso es lo más esencial en un hombre logrado y completo: el espléndido "animal" tiene que estar previamente dado, ¡qué importaría si no toda "humanización"!» (*La voluntad de poder*, *n.* 1045)

Si la animalidad del hombre es reconducida a la voluntad de poder como su esencia, el hombre se convierte por fin en el «animal fijado». «Fijar» [*Fest-stellen*] significa aquí: establecer y delimitar la esencia y, de ese modo, hacerla a la vez consistente [*beständig*], hacer que se detenga en un estar [*zum Stehen bringen*] en el sentido del incondicionado estar por sí [*Selbstständigkeit*] del sujeto del representar. Por el contrario, el hombre que ha existido hasta el momento, que busca su distinción exclusivamente en la razón, es el «*animal aún no Jijado*» (XIII, 276). «Humanización», por lo tanto, pensada de modo nihilista, quiere decir hacer que en primer lugar el hombre se vuelva hombre mediante la inversión de la preeminencia de la razón en preeminencia del «cuerpo». Entonces, y al mismo tiempo, quiere decir: la interpretación del ente en cuanto tal en su totalidad de acuerdo con este hombre inverso. Por eso Nietzsche puede decir:

> «"Humanización" es una palabra llena de prejuicios y en mis oídos suena de modo casi inverso a como suena en los vuestros» (XIII, 206).

Lo inverso de la humanización, o sea la humanización por medio del superhombre, es la «deshumanización». Esta libera al ente de las posiciones de valor del hombre que ha existido hasta el momento. Mediante esta deshumanización el ente se muestra «desnudo», como el ejercicio del poder y la lucha de las formaciones de dominio de la voluntad de poder, es decir, del «caos». Así, el ente es, puramente desde la esencia de su ser: «naturaleza». Por eso, en un primer proyecto de la doctrina del eterno retorno de lo mismo, se dice:

> «*Chaos sive natura*: "*De la deshumanización de la naturaleza*"» (XII, 426).

La fijación metafísica del hombre como animal significa la afirmación nihilista del superhombre. Sólo donde el ente en cuanto tal es voluntad de poder y el ente en su totalidad eterno retorno de lo mismo, *puede* llevarse a cabo la inversión nihilista del hombre existente hasta el momento en superhombre y *tiene que* ser el superhombre como sujeto supremo de sí mismo erigido para sí por la subjetividad incondicionada de la voluntad de poder.

El superhombre no significa un burdo aumento de la arbitrariedad de los hechos de violencia usuales, según el modo del hombre existente hasta el momento. A diferencia de toda mera exageración del hombre actual hasta la desmesura, el paso al superhombre transforma esencialmente al hombre que ha existido hasta el momento en su «inverso». Este tampoco presenta simplemente un «nuevo tipo» de hombre. Antes bien, el hombre inverso de modo nihilista *es* por vez primera el hombre *como tipo.*

> «Se trata del tipo: la humanidad es meramente el material experimental, el enorme excedente de lo fallido: un campo de ruinas.» *(La voluntad de poder*, n. 713)

La incondicionalidad acabada de la voluntad de poder exige ella misma como condición para su propia esencia que la humanidad conforme a tal subjetividad se quiera a sí misma y sólo pueda quererse a sí misma en cuanto se da, a sabiendas y voluntariamente, la forma del hombre nihilistamente inverso.

Lo clásico de este darse forma del hombre que se toma a sí mismo en sus manos consiste en el simple rigor de simplificar todas las cosas y todos los hombres en algo único: el incondicionado dar poder a la esencia del poder *para el dominio sobre la tierra.* Las condiciones de este dominio, es decir, todos los valores, son puestos y llevados a efecto por medio de una completa «maquinalización» de las cosas y por medio de la selección del hombre. Nietzsche reconoce el carácter metafísico de la máquina y expresa ese conocimiento en un «aforismo» de la obra *El caminante y su sombra* (1880):

> «*La maquina como maestra.* La máquina enseña por sí misma el engranaje de masas humanas en acciones en las que cada uno tiene que hacer una sola cosa: proporciona el modelo de la organización de partidos y del modo de hacer la guerra. No enseña, por el contrario, la soberanía individual: de muchos hace una máquina y de cada individuo un instrumento para *un* fin. Su efecto general es: enseñar la utilidad de la centralización.» (III, 317)

La maquinización hace posible un dominio del ente que ahorra fuerzas, es decir, que al mismo tiempo las almacena, un dominio que resulta en todo momento abarcable en todas direcciones. A su ámbi-

to esencial pertenecen también las ciencias. Éstas no sólo mantienen su valor; ni tampoco adquieren simplemente un nuevo valor. Más bien son ahora, por vez primera, ellas mismas un valor. En cuanto investigación dirigible y de carácter empresarial de todo el ente, lo fijan y, mediante su fijaciones, condicionan el aseguramiento de la existencia consistente de la voluntad de poder. El adiestramiento [*Züchtung*] de los hombres no es, sin embargo, domesticación, en el sentido de refrenar y paralizar la sensibilidad, sino que la disciplina [*Zucht*] consiste en almacenar y purificar las fuerzas en la univocidad del «automatismo» estrictamente dominable de todo actuar. Sólo cuando la subjetividad incondicionada de la voluntad de poder se ha convertido en la verdad del ente en su totalidad, es posible, es decir, metafísicamente necesaria, la institución de un adiestramiento racial, es decir, no la mera formación de razas que crecen por sí mismas sino la *noción* de raza que se sabe como tal. Así como la voluntad de poder no es pensada de modo biológico sino ontológico, así tampoco la noción nietzscheana de raza tiene un sentido biologista sino metafísico.

La esencia metafísica, correspondiente a la voluntad de poder, de toda institución maquinal de las cosas y de todo adiestramiento racial del hombre radica, por lo tanto, en la simplificación de todo ente que parte de la simplicidad originaria de la esencia del poder. La voluntad de poder se quiere sólo a sí misma desde la altura única de esa voluntad una. No se pierde en la multiplicidad de lo inabarcable. Sólo conoce lo poco que está en relación con las condiciones decisivas de su acrecentamiento y su aseguramiento. Lo poco no es aquí lo mínimo y lo carente sino la riqueza de la suprema posibilidad de ordenar que, desde sus decisiones más simples, está más ampliamente abierta a las posibilidades del todo.

> «Un viejo chino decía que había oído que cuando los reinos deben sucumbir tienen muchas leyes.» *(La voluntad de poder,* n. 745)

De la simplicidad que le es propia a la voluntad de poder proviene la univocidad, el pulido y la firmeza de todas sus improntas y sus tipos. Sólo de ella surge y sólo a ella le corresponde lo típico. Pero el modo en que la transvaloración nihilista clásica de todos los valores anticipa, diseña y lleva a efecto las condiciones del dominio incondicional de la tierra es el «gran estilo». Éste determina el «gusto clá-

sico», del que «forma parte una porción de frialdad, de lucidez, de dureza: lógica sobre todo, felicidad en la espiritualidad, "tres unidades", concentración, odio al sentimiento, la sensibilidad, el *esprit*, odio a lo múltiple, a lo inseguro, a lo vago, al presentimiento, así como a lo breve, agudo, bonito, benévolo. No se debe jugar con fórmulas artísticas: se debe cambiar la vida para que después *tenga que* formularse» *(La voluntad de poder,* n. 849).

Lo grande del gran estilo surge de la amplitud de poder de la simplificación, que es siempre fortalecimiento. Pero puesto que el gran estilo pone de antemano su impronta en el modo del omniabarcante dominio de la tierra y puesto que está referido a la totalidad del ente, de él forma parte lo gigante. Su auténtica esencia no consiste, sin embargo, en la acumulación meramente cuantitativa de una multiplicidad excesiva. Lo gigantesco del gran estilo se corresponde con ese poco que contiene la plenitud esencial propia de aquello simple por cuya dominación se distingue la voluntad de poder. Lo gigante no está sometido a la determinación de la cantidad. Lo gigantesco del gran estilo es aquella «cualidad» del ser del ente que se mantiene conforme a la subjetividad acabada de la voluntad de poder. Lo «clásico» del nihilismo también ha superado, por lo tanto, el romanticismo que aún tiene escondido en sí todo «clasicismo» en la medida en que sólo «aspira» a lo «clásico».

> «Beethoven, el primer gran romántico, en el sentido del *concepto francés* de romanticismo, así como Wagner es el último de los románticos... los dos, antagonistas instintivos del gusto clásico, del estilo severo, para no hablar aquí del "gran" estilo.» *(La voluntad de poder,* n. 842)

El gran estilo es el modo en el que la voluntad de poder pone de antemano en su poder la institución de todas las cosas y el adiestramiento de la humanidad como dominación del ente en su totalidad, por esencia carente de meta, y, a partir de ese poder sobrepotencia y prefigura cada paso en un acrecentamiento continuo. Esta dominación planetaria es, metafísicamente, el incondicionado volver consistente lo que deviene en su totalidad. Este volver consistente se resiste, sin embargo, al propósito de poner en seguro sólo un estado final de duración ilimitada, de una uniformidad homogénea; en efecto, con ello la voluntad de poder dejaría de ser ella misma, ya que se quitaría

la posibilidad de acrecentamiento. Lo «mismo» que retorna tiene su mismidad en una orden siempre nueva. La «duración relativa» de las relativas formaciones de dominio es algo esencialmente diferente de la consistencia sin peligros de un permanecer paralizado. Aquellas son fijas por un tiempo determinado, que sin embargo resulta calculable. Esta fijeza siempre tiene, en el campo de acción del poder por esencia calculante, la posibilidad de un cambio dominado.

En el gran estilo el superhombre testimonia el carácter único de su determinación. Si a este sujeto supremo de la subjetividad acabada se lo mide con los ideales y las preferencias de la posición de valores existente hasta el momento, la figura del superhombre desaparece de la vista. Donde, por el contrario, toda meta determinada, todo camino y toda configuración no son en cada caso más que condiciones y medios para dar poder de modo incondicionado a la voluntad de poder, allí el carácter unívoco de aquel que, en cuanto legislador, pone las condiciones del dominio sobre la tierra consiste precisamente en no estar determinado por tales condiciones.

La aparente inaprehensibilidad del superhombre muestra la agudeza con la que es comprendida, a través de este auténtico sujeto de la voluntad de poder, la aversión esencial a toda fijación que distingue a la esencia del poder. La grandeza del superhombre, que no conoce el estéril aislamiento de la mera excepción, consiste en que pone la esencia de la voluntad de poder en la voluntad de una humanidad que, en tal voluntad, se quiere a sí misma como señora de la tierra. En el superhombre hay «una jurisdicción propia que no tiene ninguna instancia por encima de ella» *(La voluntad de poder,* n. 962). La ubicación y la especie del individuo, de las comunidades y de su relación recíproca, el rango y la ley de un pueblo y de los grupos de pueblos se determinan de acuerdo con el grado y el modo de la fuerza imperativa desde la que se ponen al servicio de la realización del dominio incondicionado del hombre sobre sí mismo. El superhombre es el tipo de esa humanidad que por vez primera se *quiere* a sí misma *como* tipo y se acuña ella misma como tal tipo. Para eso se precisa, sin embargo, el «martillo» con el que se estampe y endurezca ese tipo y se destroce todo lo habido hasta el momento por serle inadecuado. Por eso, en uno de los planes de su «obra capital», Nietzsche comienza así la parte final: «Libro cuarto: *El martillo.* ¿Cómo tienen que estar formados los hombres que valoren de modo inverso?» (XVI, 417; 1886). En uno de los últimos planes, el «eterno retorno de lo mismo» es aún la determinación del ente en su

totalidad que todo lo domina; la parte conclusiva se titula allí: «Los inversos. Su martillo "la doctrina del retorno"» (XVI, 425).

Si el ente en su totalidad es eterno retorno de lo mismo, a la humanidad que tiene que comprenderse como voluntad de poder en medio de esa totalidad sólo le queda la decisión de querer la nada experimentada de modo nihilista antes que no querer en absoluto y abandonar así su posibilidad esencial. Si la humanidad quiere la nada entendida de modo clasico-nihilista (la carencia de meta del ente en su totalidad), se crea, bajo el martillo del eterno retorno de lo mismo, una situación que hace necesaria la especie inversa de hombre. Este tipo de hombre pone, dentro de la totalidad carente de sentido, a la voluntad de poder como «sentido de la tierra». El último período del nihilismo europeo es la «catástrofe», en el sentido afirmativo de giro:

> «la emergencia de una doctrina que *criba* a los hombres... que a los débiles los impulsa a tomar resoluciones, y también a los fuertes» *(La voluntad de poder,* n. 56).

Si el ente en cuanto tal es voluntad de poder, el ente en su totalidad, en cuanto eterno retorno de lo mismo, tiene que sobrepotenciar toda referencia al ente.

Si el ente en su totalidad es eterno retorno de lo mismo, entonces el carácter fundamental del ente se ha revelado como voluntad de poder.

Si el ente como voluntad de poder impera en la totalidad del eterno retorno de lo mismo, la subjetividad incondicionada y acabada de la voluntad de poder tiene que ponerse en forma humana en el sujeto del superhombre.

La verdad del ente en cuanto tal en su totalidad está determinada por la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo. Esa verdad es preservada por el superhombre. La historia de la verdad del ente en cuanto tal en su totalidad y, como consecuencia de ella, la verdad de la humanidad incluida por ella en su campo tienen el rasgo fundamental del nihilismo. Pero ¿de dónde toma su esencia propia la verdad del ente en cuanto tal en su totalidad así cumplida y así preservada?

Nietzsche reserva las expresiones «lo verdadero» y «la verdad» para lo que Platón denomina lo «verdaderamente ente» (ὄντως ὄν, ἀληθῶς ὄν), con lo que se alude al ser del ente, a la idea. Por eso, «lo verdadero» y «el ente», «el ser» y «la verdad» significan para Nietzsche lo mismo. Pero puesto que piensa de modo moderno, la verdad no es sólo en general una determinación del conocer que re-presenta sino que, conforme a la transformación del representar en remitir asegurador, consiste en poner lo constante. El tener la «verdad» es el tener-por-verdadero que re-presenta *(La voluntad de poder*, n. 507). Lo verdadero es lo fijado en el pensar representante y por lo tanto lo consistente. Pero éste, después de la transvaloración nihilista, no tiene más el carácter de lo suprasensible que está en sí allí delante. Lo consistente asegura la existencia consistente de lo viviente, en la medida en que éste necesita un entorno fijo a partir del cual conservarse.

Pero la conservación no es la esencia de lo viviente sino sólo un rasgo fundamental de esa esencia que, en su carácter más propio, es en cambio acrecentamiento. Puesto que la conservación pone en cada caso algo fijo como condición necesaria de la conservación *y* el acrecentamiento, pero el poner tales condiciones es necesario desde la esencia de la voluntad de poder y, en cuanto posición de condiciones, tiene el carácter de una posición de valores, lo verdadero, en cuanto consistente, tiene el carácter del valor. *La verdad es un valor necesario para la voluntad de poder.*

Pero el volver consistente fija en cada caso lo que deviene. Lo verdadero, puesto que es lo consistente, representa por lo tanto lo real que esencia en el devenir precisamente tal como *no* es. Así, lo verdadero es lo *no* adecuado al ente en el sentido de lo que deviene, es decir a lo propiamente real, y es por consiguiente lo falso, si se piensa la esencia de la verdad, de acuerdo con la determinación metafísica usual desde hace tiempo, como adecuación del representar a la cosa. Y Nietzsche piensa en efecto la verdad en ese sentido. Cómo podría, de lo contrario, enunciar así la correspondiente delimitación esencial de la verdad:

> «*Verdad es la espede de error* sin la cual una determinada especie de seres vivientes no podría vivir. El valor para la *vida* decide en última instancia.» *(La voluntad de poder*, n. 493)

La verdad es ciertamente un valor necesario para la voluntad de poder.

> «Pero la verdad no vale como medida suprema de valor, menos aún como poder supremo.» *(La voluntad de poder*, n. 853, III)

La verdad es la condición de la conservación de la voluntad de poder. La conservación es un modo necesario pero nunca suficiente —es decir, que nunca sustenta propiamente su esencia— del ejercicio de poder de la voluntad de poder. La conservación queda esencialmente al servicio del acrecentamiento. El acrecentamiento va en cada caso mas allá de lo conservado y del correspondiente conservar; y esto no mediante el mero agregado de más poder. El «más» de poder consiste en que el acrecentamiento abre nuevas posibilidades del poder más allá de aquél, transfigura a la voluntad de poder en dirección de esas posibilidades superiores y desde allí la incita al mismo tiempo a que penetre en su esencia propia, es decir, a que sea una sobrepotenciación de sí misma.

En la esencia del acrecentamiento del poder así entendida se cumple el «concepto superior» del arte. Su esencia puede observarse en la «obra de arte allí donde aparece *sin* artista, por ejemplo como cuerpo, como organización (el cuerpo de oficiales prusianos, la orden de los jesuitas). En qué medida el artista sólo es un estadio previo» *(La voluntad de poder,* n. 796). La esencia del auténtico rasgo fundamental de la voluntad de poder, o sea el acrecentamiento, es el arte. Sólo él determina el carácter fundamental del ente en cuanto tal, es decir, lo metafísico del ente. Por eso ya pronto Nietzsche llama al arte la «actividad *metafísica*» *(La voluntad de poder,* n. 853, IV). Puesto que el ente en cuanto tal (en cuanto voluntad de poder) es en esencia arte, en el sentido de la metafísica de la voluntad de poder el ente en su totalidad tiene que ser comprendido como «obra de arte»:

> «El mundo como una obra de arte que se da a luz a sí misma...» *(La voluntad de poder,* n. 796)

Este proyecto metafísico del ente en cuanto tal en su totalidad realizado con vistas al arte no tiene nada en común con una consideración estética del mundo; al menos que se entienda la estética tal como Nietzsche quiere que se la entienda: «psicológicamente». En-

tonces la estética se transforma en la dinámica que interpreta todo ente siguiendo el hilo conductor del «cuerpo». Pero dinámica quiere decir aquí el ejercicio del poder de la voluntad de poder.

El arte es la condición suficiente de sí mismo condicionada por la voluntad de poder como acrecentamiento. Es el valor decisivo en la esencia del poder. En la medida en que en la esencia de la voluntad de poder el acrecentamiento es más esencial que la conservación, también el arte es más condicionante que la verdad, aunque ésta, en otro respecto, condiciona a su vez al arte. Por eso, al arte, a diferencia de la verdad, le es «más» propio el carácter de valor, es decir le pertenece en un sentido más esencial. Nietzsche sabe «que el arte tiene *más valor* que la verdad» *(La voluntad de poder,* n. 853, IV; cfr. n. 822).

En cuanto valor necesario, la verdad tiene, sin embargo, dentro de la esencia unitaria de la voluntad de poder, una referencia esencial al arte, del mismo modo que la conservación la tiene respecto del acrecentamiento. La esencia plena de la verdad sólo puede aprehenderse, por lo tanto, si en ella son también pensados su referencia al arte y el arte mismo. A la inversa, la esencia del arte remite a la esencia de la verdad antes determinada. El arte abre, transfigurando, posibilidades superiores de sobreacrecentar la respectiva voluntad de poder.

Esta posibilidad no es ni la no contradicción de la lógica ni lo realizable de la praxis, sino el centellear de lo que aún no ha sido osado y que por lo tanto no está aún allí delante. Lo puesto en la apertura que transfigura tiene el carácter de *apariencia* [*Schein*]. A esta palabra se le debe mantener su esencial ambigüedad: apariencia en el sentido de lucir y brillar (el sol brilla) y apariencia en el modo del mero parecer así (el arbusto que en el camino nocturno parece ser un hombre pero es sólo un arbusto). Aquélla es la apariencia como *comparecer* [*Aufschein*], ésta la apariencia como *parecer* [*Anschein*]. Pero puesto que incluso la apariencia en el sentido de comparecer hace que la totalidad del ente en su devenir se fije y vuelva consistente en determinadas posibilidades, resulta al mismo tiempo una apariencia que no es adecuada a lo que deviene. Así, la esencia del arte, en cuanto voluntad de apariencia como comparecer, muestra también su conexión con la esencia de la verdad, en la medida en que ésta es comprendida como el error necesario para asegurar la existencia consistente, es decir como mera apariencia.

La esencia plena de lo que Nietzsche llama verdad y delimita en primer lugar como apariencia necesaria en relación con el poder no contiene sólo la referencia al arte, sino que, más bien, sólo puede tener el fundamento unitario de su determinación en lo que previamente sustenta de modo unitario la verdad *y* el arte en su esencial referencia recíproca. Pero esto es la esencia unitaria de la voluntad de poder misma, comprendida ahora, sin embargo, como el llevar-a-brillar-y-aparecer aquello que condiciona su dar poder para la sobrepotenciación de sí mismo. No obstante, en lo que Nietzsche llama verdad e interpreta como «error», se destaca al mismo tiempo, la adecuación al ente como determinación conductora de la esencia de la verdad. Asimismo, la interpretación del arte en el sentido de la apariencia transfigurante reivindica sin saberlo el abrir y llevar-a-lo-abierto (el desocultar) como determinación conductora.

Adecuación y desocultación, *adaequatio* y ἀλήθεια, imperan en el concepto de verdad nietzscheano como el eco que nunca se extingue y sin embargo permanece totalmente inadvertido de la esencia metafísica de la verdad.

En el comienzo de la metafísica se decide acerca de la esencia de la verdad como ἀλήθεια (desocultamiento y desocultación) de manera tal que en el futuro esa esencia retrocede, aunque sin desaparecer nunca, frente a la determinación, que tiene en aquélla su raíz, de la verdad como adecuación (ὁμοίωσις, *adaequatio)*. La metafísica no atenta en ningún momento contra la esencia de la verdad imperante desde entonces como apertura adecuante del ente por medio del representar, pero deja sin embargo que el carácter de apertura y desocultación, incuestionado, se hunda en el olvido. Mas este olvido, tal como corresponde a su esencia, se olvida completamente a sí mismo desde el instante histórico en el que el representar se transforma en el autoasegurante remitir de todo lo representable, o sea, en certeza en la conciencia. Cualquier otra cosa en la que el representar pudiera aún fundarse como tal queda negada.

Pero la negación es lo contrario de la superación. Por eso, la esencia de la verdad en el sentido de desocultamiento tampoco puede nunca volver a introducirse en el pensamiento moderno, porque efectivamente *ya siempre* y *aún* está imperando, aunque transformada, trastocada, desfigurada y, por lo tanto, no reconocida. Como todo lo olvidado, la esencia así olvidada de la verdad no es una nada. Únicamente esto aquí olvidado lleva a la metafísica de la subjetividad in-

condicionada y acabada a colocarse, partiendo de su oculto inicio, en la extrema contraesencia de la determinación inicial de la verdad.

La verdad como aseguramiento de la existencia consistente del poder está referida por esencia al arte como acrecentamiento del poder. Verdad y arte están esencialmente unidos a partir de la unidad simple de la voluntad de poder. Aquí tiene la plena esencia de la verdad su oculto fundamento determinante. Lo más íntimo que impulsa a la voluntad de poder hacia su extremo es que se quiere a sí misma en su sobrepotenciación: la subjetividad incondicionada pero inversa. Desde que el ente en cuanto tal en su totalidad comenzó a desplegarse en el modo de la subjetividad, también el hombre se ha convertido en sujeto. Puesto que, en virtud de su razón se comporta respecto del ente representando, el hombre *es* en medio del ente en total remitiendo a sí a éste y poniéndose en ello a sí mismo necesariamente en todo re-presentar.

El modo en el que el hombre es en el sentido de la subjetividad determina al mismo tiempo *quién es:* aquel ente ante el cual es llevado todo ente y por el cual todo ente es justificado como tal. El hombre se convierte así en el fundamento y la medida, que descansan sólo sobre sí, de la verdad sobre el ente en cuanto tal. Esto implica: con el despliegue del ser como subjetividad comienza la historia de la humanidad occidental como liberación del ser humano hacia una nueva libertad. Esta liberación es el modo en que se lleva a cabo la transformación del representar: del percibir [*Vernehmen*] como recibir (νοεῖν) al percibir como interrogatorio [*Ver-hör*] y jurisdiccionalidad (*per-ceptio*). La transformación del representar es ya, sin embargo, la consecuencia de una transformación en la esencia de la verdad. El fundamento de este acontecer del que surge la nueva libertad le permanece oculto a la metafísica. Pero de él surge la nueva libertad.

La liberación para la nueva libertad es, negativamente, el desligarse de la seguridad de salvación cristiano-eclesiástica, creyente en la revelación. Dentro de ésta, la verdad de la salvación no se limita a la referencia fideística a Dios sino que, al mismo tiempo, decide acerca del ente. Lo que se llama filosofía queda como sierva de la teología. El ente, en sus diferentes órdenes, es lo creado por el Dios creador y lo que por medio del Dios redentor es nuevamente elevado de la caída y devuelto a lo suprasensible. La liberación respecto de la verdad como certeza de salvación, puesto que coloca al hombre en el

ámbito libre de la inseguridad y se atreve a la osadía de su propia elección esencial, tiene que ir, sin embargo, en sí misma hacia una libertad que proporcione ahora con mayor razón un aseguramiento del hombre y que determine de manera nueva la seguridad.

El aseguramiento sólo puede realizarse ahora desde y para el hombre mismo. En la nueva libertad, la humanidad quiere estar segura del autodespliegue incondicionado de todas las facultades para el dominio ilimitado sobre toda la tierra. A partir de esa seguridad, el hombre tiene certeza del ente y de sí mismo. Esta certeza no sólo ejecuta la apropiación de una verdad en sí, sino que es la esencia de la verdad misma. La verdad se convierte en la puesta en seguro de todo ente, asegurada por el hombre mismo, para instituirse de modo dominante en su totalidad. La nueva libertad señala en dirección del despliegue de la nueva esencia de la verdad, que se instaura en primer lugar como la autocerteza de la razón representante.

Pero puesto que la liberación para una nueva libertad en el sentido de una autolegislación de la humanidad comienza como una liberación *respecto de* la certeza de salvación cristiano-suprasensible, esta liberación sigue referida, en su rechazo, al cristianismo. Por ello, a la mirada que sólo se dirige hacia atrás, la historia de la nueva humanidad se le aparece fácilmente como una secularización del cristianismo. Pero la secularización que traslada lo cristiano al «mundo» necesita de un mundo que haya sido previamente proyectado desde exigencias no cristianas. Sólo en el interior de éste puede desplegar e instaurarse la secularización. El mero alejamiento del cristianismo no significa nada si previamente y para ello no se ha determinado una nueva esencia de la verdad y no se ha hecho aparecer el ente en cuanto tal en su totalidad desde esa nueva verdad. Pero esta verdad del ser en el sentido de la subjetividad sólo despliega sin limitaciones su esencia si el ser del ente se lleva al poder de modo incondicionado y acabado como subjetividad.

Por lo tanto, sólo en la metafísica de la voluntad de poder la nueva libertad comienza a elevar su plena esencia a ley de una nueva legalidad. Con esta metafísica, la nueva época se eleva por vez primera al dominio completo de su esencia. Lo que le precede es un preludio. Por ello, la metafísica moderna sigue siendo hasta Hegel interpretación del ente en cuanto tal, ontología, cuyo logos se experimenta de modo cristiano-teológico como razón creadora y se funda en el espíritu absoluto (onto-teo-logía). Sin duda, el cristianismo

aún sigue siendo en adelante un fenómeno histórico. Por medio de modificaciones, acomodaciones y compromisos se reconcilia en cada caso con el nuevo mundo y con cada uno de sus progresos renuncia de modo más decisivo a su anterior fuerza conformadora de historia; pues la explicación del mundo que reivindica está ya fuera de la nueva libertad.

Por el contrario, apenas el ser del ente como voluntad de poder se traslada a la verdad que le es adecuada, la nueva libertad puede llevar a cabo la justificación de su esencia a partir del ser del ente en su totalidad así determinado. Pero a este ser le tiene que corresponder, al mismo tiempo, la esencia de tal justificación. La nueva justificación de la nueva libertad exige, como fundamento determinante, una nueva justicia. Éste es el camino decisivo de la liberación hacia la nueva libertad.

En una nota del año 1884 que lleva por título *«Los caminos de la libertad»,* Nietzsche dice:

> «*Justicia* como modo de pensar constructivo, eliminador, aniquilador, a partir de las estimaciones de valor: *supremo representante de la vida misma.»* (XIII, 42)

Justicia, en cuanto «modo de pensap>, es un **re-presentar,** es decir un fijar «a partir de estimaciones de valor». En este modo de pensar se fijan los valores, las condiciones de la voluntad de poder relativas a un punto de vista. Nietzsche no dice que la justicia sea *un* modo de pensar entre otros a partir de (arbitrarias) estimaciones de valor. De acuerdo con su formulación, la justicia es un pensar a partir de «las» estimaciones de valor explícitamente llevadas acabo. Es *el* pensar en el sentido de la voluntad de poder, que es la única que pone valores. Este pensar no es una consecuencia de las estimaciones de valor, es el llevar a cabo la estimación misma. Esto queda atestiguado por la manera en que Nietzsche caracteriza la esencia de este «modo de pensar». Tres determinaciones expresivas, y nombradas además en una sucesión esencial, guían la mirada esencial hacia su constitución.

El modo de pensar es «constructivo». Levanta aquello que no está aún como algo allí delante y quizá no lo llegue a estar nunca. El levantar es un **erigir.** Va hacia lo alto, y de manera tal que sólo así se abre y conquista la altura. La altura que se escala en el construir asegura la claridad de las condiciones bajo las cuales se encuentra la

posibilidad de ordenar. Sólo desde la claridad de esta altura puede ordenarse de modo tal que en la orden todo obedecer se transfigure en querer. Esta altura señala la dirección hacia lo recto.

El pensar «constructivo» es al mismo tiempo «eliminador». De esta manera fija y mantiene firme lo que puede sostener la construcción y rechaza lo que la pone en peligro. De tal forma asegura el fundamento de la construcción y selecciona los materiales para la misma.

El pensar constructivo-eliminador es al mismo tiempo «aniquilador». Destruye aquello que, por solidificar y tirar hacia abajo, impide el constructivo elevarse-a-lo-alto. El aniquilar asegura contra el embate de todas las condiciones de la declinación. El construir requiere el eliminar. En todo construir (en cuanto crear) está ya incluido el destruir.

Las tres determinaciones de la esencia de la justicia como modo de pensar no sólo están ordenadas de acuerdo con su rango sino que expresan sobre todo la movilidad interna de este pensar. Construyendo se dirije hacia lo alto, erigiendo así la misma altura, de ese modo se eleva sobre sí mismo, se diferencia respecto de lo inadecuado y erradica sus condiciones. La justicia, en cuanto tal pensar, es el devenir señor de sí mismo desde el escalar que a la vez erige la altura suprema. Ésta es la esencia de la voluntad de poder misma. Por eso los dos puntos del texto conducen a la enfática caracterización de la justicia en la que se recoge lo dicho: *«supremo representante de la vida misma»*. «Vida» es, para Nietzsche, sólo otra palabra para ser. Y ser es voluntad de poder.

¿En qué sentido es la justicia el supremo representante de la voluntad de poder? ¿Qué quiere decir aquí «representante» [*Repräsentant*]? La palabra no designa aquí a quien está en lugar de algo que él mismo no es. Tampoco tiene el significado de «expresión», que precisamente en cuanto tal no es nunca lo expresado mismo. Si lo fuera, no podría ni tendría que ser expresión. El «representante» sólo tiene su auténtica esencia allí donde la «representación» [*Repräsentation*] tiene una necesidad esencial. Ésta aparece apenas se determina en general el ser como re-presentar [*Vor-stellen*] (*re-praesentare*). Pero este re-presentar tiene su esencia plena en llevarse a la presencia ante sí mismo en lo abierto marcado y mensurado exclusivamente por él. De este modo, la esencia del ser se determina como subjetividad. Ésta, en cuanto representación, requiere al representante, el cual, al representar, hace aparecer en

cada caso al ente mismo en su ser, es decir, en la presencia, en la παρουσία, y *es* así el ente.

La voluntad de poder, el esencial entrelazamiento de acrecentamiento y conservación del poder, al darse poder a sí misma para sobrepotenciarse, lleva a su propia esencia al poder, es decir a aparecer en el ente. Voluntad de poder es representación que pone valores. Pero el construir es el modo supremo de acrecentamiento. La eliminación que distingue y preserva es el modo supremo de conservación. La aniquilación es el modo supremo de la contraesencia de la conservación y el acrecentamiento.

La unidad esencial de estos tres modos, es decir la justicia, es la voluntad de poder misma en su suprema altura esencial. Pero lo supremo de ella consiste en ese poner las condiciones de sí misma. La voluntad de poder se da poder para su esencia poniendo como condiciones «puntos de vista». De esa manera hace que aparezca [*erscheinen*] en una unidad lo fijado y lo que deviene en su doble apariencia [*Scheinen*]. Pero dejando que aparezca así, se hace aparecer ella misma como aquello que el dejar aparecer que ejerce el poder *es* en lo más íntimo, en la doble apariencia del comparecer [*Aufschein*] y el parecer [*Anschein*].

La esencia de la verdad asumida y preservada, aunque más no sea en el completo olvido, por toda metafísica, es el hacer aparecer como desocultar de lo oculto: el desocultamiento. Por lo tanto la «justicia», por ser el modo supremo de la voluntad de poder, es auténtico fundamento determinante de la esencia de la verdad. En la metafísica de la subjetividad incondicionada y acabada de la voluntad de poder, la verdad esencia [*west*] como «justicia».

No obstante, para pensar la esencia de la justicia de manera adecuada a esta metafísica hay que excluir todas las representaciones acerca de la justicia que provienen de la moral cristiana, humanista, iluminista, burguesa y socialista. Lo justo [*das Gerechte*] sigue siendo, ciertamente, lo que se adecúa a lo «recto» [*das Rechte*]. Pero lo recto, lo que indica la dirección [*Richtung*] y da la medida, no existe en sí. Lo recto da el derecho [*das Recht*] a algo. Pero lo recto se determina a su vez a partir de lo que es de «derecho». La esencia del derecho la define Nietzsche, sin embargo, del siguiente modo: «Derecho = la voluntad de eternizar una respectiva relación de poder» (XIII, 205). La justicia es entonces la facultad de poner el derecho así comprendido, es decir, de querer esa voluntad. Este querer sólo puede ser

como voluntad de poder. Por eso, la segunda nota de Nietzsche sobre la justicia, casi contemporánea de la primera (del año 1884), dice lo siguiente:

> «*Justicia* como función de un poder que mira lejos en torno a sí, que ve más allá de las pequeñas perspectivas del bien y del mal, que tiene, por lo tanto, un horizonte de *ventaja* más amplio: la intención de conservar algo que es *más* que esta o aquella persona.» (XIV, 80)

Es difícil no percibir la consonancia de las dos determinaciones esenciales de la «justicia»: justicia, «supremo representante de la vida misma», y justicia, «función de un poder que mira lejos en torno a sí».

Función significa aquí «funcionar», llevar a cabo como despliegue esencial, y por lo tanto el modo en el que el poder aquí nombrado es propiamente poder. Función alude al mismo «poder que mira lejos en torno a sí».

¿Hasta dónde mira en torno? En todo caso «ve más allá de las pequeñas perspectivas del bien y del mal». «Bien y mal» son los nombres que designan los puntos de vista de la posición de valores habida hasta el momento, que reconoce como ley vinculante algo suprasensible en sí. La mirada que atraviesa abriéndose sobre los valores hasta el momento supremos es «pequeña», a diferencia de la grandeza del «gran estilo», en el que se prefigura el modo en el que la transvaloración nihilista-clásica de todos los valores habidos hasta el momento se convierte en el rasgo fundamental de la historia que comienza. El poder que mira lejos en torno a sí, en cuanto poder perspectivista, es decir que pone valores, supera todas las perspectivas habidas hasta el momento. Es aquello de lo que parte la nueva posición de valores y que predomina en toda nueva posición de valores: *el principio* de la nueva posición de valores. El poder que mira lejos en torno a sí es la voluntad de poder que se reconoce a sí misma. En una lista de lo que hay que pensar «Para la historia del ofuscamiento moderno», se indica de modo conciso:

> «Justicia como voluntad de poder (adiestramiento)» *(La voluntad de poder,* n. 59).

La justicia es un ir *más allá,* poniendo puntos de vista, de las perspectivas habidas hasta el momento. ¿En qué círculo visual pone

sus puntos de visión este «modo de pensar constructivo»? Tiene «un horizonte de *ventaja* más amplio». Nos quedamos sorprendidos. Una justicia que pone la mira en la ventaja indica de manera suficientemente capciosa y basta hacia el dominio de la utilidad, el aprovechamiento y el cálculo. Además, Nietzsche subraya en su manuscrito la palabra «ventaja», para no dejar ninguna duda de que la justicia de la que aquí se trata se dirige esencialmente a la «ventaja».

La palabra «*Vor-teil*» [ventaja, parte previa], de acuerdo con su auténtico significado, entretanto perdido, se refiere a la parte adjudicada de antemano antes de hacer una partición y repartición. La justicia es el adjudicar, previo a todo pensar y actuar, de aquello en lo que pone exclusivamente la mira. Esto es: «conservar algo que es *más* que esta o aquella persona». No es una fácil utilidad lo que está en la mira de la justicia, ni seres humanos determinados, ni tampoco comunidades, ni tampoco «la humanidad».

La justicia mira más allá, hacia esa humanidad que debe ser troquelada y seleccionada para formar ese tipo que posea la propiedad esencial de instaurar el dominio incondicionado sobre la tierra; pues sólo por intermedio de éste la esencia incondicionada de la voluntad pura llega a aparecer ante sí, es decir, llega al poder. La justicia es el adjudicar, en una construcción previa, las condiciones que aseguran un conservar, es decir un preservar y un conseguir.

El «algo» que quiere conservarse en la justicia es, sin embargo, el volverse consistente de la esencia incondicionada de la voluntad de poder como carácter fundamental del ente. La voluntad de poder tiene el carácter del devenir.

> «*Imprimir* al devenir el carácter del ser, ésa es la *suprema voluntad de poder.*» (*La voluntad de poder,* n. 617)

Esta suprema voluntad de poder, que es el volver consistente al ente en su totalidad, desvela su esencia como justicia. Puesto que sustenta y predomina en todo hacer aparecer y todo desocultar, *es la esencia más íntima de la verdad. Al* devenir se le imprime el carácter del ser en cuanto el ente en su totalidad llega al aparecer como «eterno retorno de lo mismo». Ahora bien, se había dicho, sin embargo, que el volver consistente del devenir era en cada caso una «falsificación» y que en la «cima de la consideración» todo se convertía entonces en una apariencia. El propio Nietzsche comprende la esencia de la ver-

dad como una «especie de error». Éste es acuñado y justificado en su género por el fundamento determinante de la esencia de la verdad, por la justicia.

Sin embargo, la verdad sólo sigue siendo una especie de error y engaño mientras se la piense, de acuerdo con su concepto no desplegado, aunque corriente, como adecuación a lo real. Por el contrario, el proyecto que piensa el ente en su totalidad como «eterno retorno de lo mismo» es un pensar en el sentido de aquel eminente modo de pensar constructivo, eliminador y aniquilador. Su verdad es el «supremo representante de la vida misma». Del pensamiento que aquél piensa, se dice: «La vida misma creó este pensamiento, el más grave para la vida». Es verdadero porque es justo, en cuanto hace aparecer la esencia de la voluntad de poder en su forma suprema. La voluntad de poder, en cuanto carácter fundamental del ente, justifica el eterno retorno de lo mismo como la «apariencia» en cuyo esplendor resplandece el triunfo supremo de la voluntad de poder. En esta victoria aparece la esencia acabada de la voluntad de poder misma.

Sólo desde la esencia de la nueva justicia se decide también el tipo de justificación que le es adecuada. Ésta no consiste ni en la adecuación a algo allí delante ni en la apelación a leyes válidas en sí. Toda pretensión de una justificación de este tipo queda sin fundamento ni eco en el ámbito de la voluntad de poder. La justificación consiste, por el contrario, en lo único que satisface la esencia de la justicia en cuanto «supremo representante de la voluntad de poder». Es la representación. Por el hecho de mostrarse en el campo del poder como una forma de la voluntad de poder, un ente está ya en su derecho, es decir en la voluntad que se ordena a sí misma su sobrepotenciación. Sólo de este modo puede decirse de él que es un ente en el sentido de la verdad del ente en cuanto tal en su totalidad.

Las cinco expresiones fundamentales: «voluntad de poder», «nihilismo», «eterno retorno de lo mismo», superhombre» y «justicia» corresponden a la esencia de la metafísica articulada en cinco momentos. Pero la esencia de esa unidad, dentro de la metafísica y para ella misma, permanece encubierta. El pensamiento de Nietzsche obedece a la unidad oculta de la metafísica, de la cual debe constituir, ocupar y elaborar su posición fundamental no concediendo a ninguna de las cinco expresiones la primacía exclusiva de ser el úni-

co título que pudiera guiar la estructuración del pensamiento. El pensamiento de Nietzsche se mantiene en el movimiento interno de la verdad en la medida en que, conducido en cada caso por cada una de las expresiones fundamentales, abarca con la mirada la totalidad y percibe la consonancia de todas. Esta inquietud esencial de su pensamiento testimonia que Nietzsche resiste al mayor peligro que amenaza a un pensador: abandonar el lugar de destino inicialmente asignado a su posición fundamental y hacerse comprensible desde algo extraño e incluso pasado. Si después vienen extraños que encubren la obra con títulos extraños, que hagan lo que más les plazca.

Pero si el intento hecho aquí de señalar la unidad oculta de la metafísica de Nietzsche le da, no obstante, el nombre de metafísica de la subjetividad incondicionada y acabada de la voluntad de poder, ¿no se está forzando lo que Nietzsche había evitado: la clasificación histórica hecha desde afuera, que sólo mira hacia atrás, o más aún, el siempre funesto y fácilmente maligno cómputo historiográfico? ¡Y esto, además, sobre la base de un concepto de metafísica que el pensamiento de Nietzsche ciertamente satisface y confirma, pero no fundamenta ni proyecta en ninguna parte!

Estos interrogantes no hacen más que impulsar a plantear esta única pregunta: ¿en qué tiene su fundamento la unidad esencial de la metafísica? ¿Dónde tiene su origen la esencia de la metafísica? La solución de estas cuestiones tiene que decidir si un repensar de este tipo sólo aporta una teoría añadida sobre la metafísica, con lo que permanece entonces indiferente, o si, por el contrario, este repensar es una meditación y, entonces, también una decisión.

Si la metafísica de Nietzsche es caracterizada como la metafísica de la voluntad de poder, ¿no adquiere prioridad *una* expresión fundamental? ¿Por qué precisamente ésa? ¿Se basa la preeminencia de esa expresión fundamental en que la metafísica de Nietzsche es experimentada aquí como la metafísica de la subjetividad incondicionada y acabada? ¿Si la metafísica es, en general, la verdad del ente en cuanto tal en su totalidad, por qué no habría de caracterizar a la metafísica de Nietzsche la expresión «justicia», que nombra el rasgo fundamental de la verdad de esa metafísica?

Nietzsche desarrolló expresamente la esencia de la justicia sobre la base de la voluntad de poder sólo en las dos notas comentadas, que él mismo nunca publicó. No declaró nunca a la nueva justicia como el fundamento determinante de la esencia de la verdad. Pero en la

época en que redacta esas dos interpretaciones de la esencia de la justicia, Nietzsche sabe una cosa: que hasta entonces *una* comprensión decisiva no había alcanzado nunca en él una verdadera claridad. En el fragmento de un prefacio (1885-1886) a la obra *Humano, demasiado humano* (1878) en el que se ofrece una mirada retrospectiva, escribe lo siguiente:

> «Tardíamente sucedió que me di cuenta de qué me faltaba en realidad por completo: la *justicia*. "¿Qué es justicia? ¿Y es posible? ¿Y si no fuera posible, cómo podría soportarse la vida?": así me preguntaba de modo incesante. En cualquier lado en que escarbara dentro mío me angustiaba profundamente encontrar sólo pasiones, sólo perspectivas desde un cierto ángulo, sólo la irreflexividad de aquello a lo que le faltan ya las condiciones previas para la justicia: ¿pero dónde estaba el discernimiento?; es decir, el discernimiento que proviene de una comprensión más abarcadora.» (XIV, 385 s.)

Desde esta comprensión tardía se vierte retrospectivamente, sin embargo, una luz sobre ese temprano presentimiento que domina en todas partes el pensamiento de Nietzsche y que en la segunda *Consideración intempestiva* («De la utilidad y desventaja de la Historia para la vida», n. 6) pone expresamente a la «justicia» en el lugar de la rechazada «objetividad» de las ciencias históricas; esto, sin embargo, sin comprender la esencia de la objetividad metafísicamente a partir de la subjetividad y sin saber aún del carácter fundamental de la justicia, de la voluntad de poder.

Pero suponiendo que se conciba a la esencia de la voluntad de poder como la subjetividad incondicionada y, por haber sido invertida, también como la subjetividad sólo entonces acabada; suponiendo además que se piense metafísicamente la esencia de la subjetividad del sujeto; y suponiendo finalmente que la esencia olvidada de la verdad metafísica sea nuevamente recordada como el desocultamiento de lo oculto (ἀλήθεια), y no simplemente como objeto de opinión y repetición; suponiendo todo esto, ¿no supera el peso de esta concisa nota sobre la «justicia», concisa por estar verdaderamente conformada, a todas las demás consideraciones de Nietzsche sobre la esencia de la verdad, en las que sólo resuenan las «teorías del conocimiento» contemporáneas? Pero puesto que, de todos modos,

en el pensamiento de Nietzsche queda oculto que y cómo la «justicia» es el rasgo esencial de la verdad, no es lícito elevar la expresión fundamental «justicia» al rango de título principal de su metafísica.

Metafísica es la verdad del ente en cuanto tal en su totalidad. La metafísica de la subjetividad incondicionada y acabada piensa, sin decirlo, la esencia de sí misma, o sea la esencia de la verdad, como justicia. La verdad del ente en cuanto tal en su totalidad es, de acuerdo con ello, verdad sobre el ente, pero de manera tal que su propia esencia es decidida desde el carácter fundamental del ente por medio de la voluntad de poder en cuanto constituye su forma suprema.

¿Es pues, necesariamente, toda metafísica verdad del ente en cuanto tal en su totalidad en ese doble sentido? ¿Verdad sobre el *ente* porque verdad que proviene del *ser* del ente? ¿Si es así, esta proveniencia de la esencia de la verdad dice algo sobre ella misma? ¿En cuanto proviene de este modo, no es en sí misma histórica? ¿Esta proveniencia de la esencia de la verdad no dice al mismo tiempo algo de la esencia de la metafísica? Efectivamente, dice lo siguiente, expresado en primer lugar sólo de modo negativo:

La metafísica no es una fabricación del hombre. Pero por eso tiene que haber pensadores. Éstos se sitúan en cada caso primeramente en el desocultamiento que se prepara el ser del ente. La «metafísica de Nietzsche», es decir, ahora, la verdad del ente en cuanto tal en su totalidad preservada en la palabra desde su posición fundamental, es, conforme a su esencia histórica, el rasgo fundamental de la historia de la época que, sólo desde su incipiente acabamiento, se da comienzo a sí misma como tiempo de la modernidad:

> «Un período en el que la vieja mascarada y el aderezamiento moral de los afectos provoca repugnancia: *la naturaleza desnuda;* en el que las *cantidades de poder* son simplemente reconocidas como *decisivas* (como *determinantes del rango);* en el que vuelve a aparecer el *gran estilo, como* consecuencia de la *gran pasión.» (La voluntad de poder,* n. 1024)

Queda aún la pregunta acerca de qué pueblos y qué humanidad estarán sometidos de modo definitivo y anticipador a la ley de la pertenencia a este rasgo fundamental de la incipiente historia del dominio de la tierra. Ya no es, en cambio, una pregunta sino que está decidi-

do, lo que Nietzsche apuntó alrededor de 1881-1882, cuando, después de *Aurora*, le asaltó el pensamiento del eterno retorno de lo mismo:

> «Se acerca la época en la que se emprenderá la lucha por el dominio de la tierra, se la emprenderá en nombre de *doctrinas filosóficas fundamentales.*» (XII, 207)

Con esto no se dice, sin embargo, que la lucha por el aprovechamiento ilimitado de la tierra como campo de materias primas y por la utilización sin ilusiones del «material humano» al servicio del incondicional dar el poder a la voluntad de poder para llegar a su esencia fundamental recurra como ayuda, o siquiera como fachada, a la invocación de una filosofía. Por el contrario, cabe suponer que la filosofía como doctrina y como figura de la cultura desaparecerá, y que puede desaparecer porque, en la medida en que ha sido auténtica, ya ha nombrado la realidad de lo real, es decir el ser, sólo desde el cual todo ente es llamado a ser lo que es y cómo es. Las «doctrinas filosóficas fundamentales» aluden a lo que se enseña en ellas en el sentido de lo expuesto en una exposición que interpreta el ente en su totalidad en dirección del ser. Las «doctrinas filosóficas fundamentales» aluden a la esencia de la metafísica que llega a su acabamiento y que, de acuerdo con su rasgo fundamental, sustenta la historia occidental, le da la forma europeo-moderna y la destina a la «dominación del mundo». Lo que se expresa en el pensamiento de los pensadores puede imputarse historiográficamente a la esencia nacional del pensador, pero no puede hacerse pasar jamás por una peculiaridad nacional. El pensamiento de Descartes, la metafísica de Leibniz, la filosofía de Hume, son, en cada caso, europeos, y por ello planetarios. Del mismo modo, la metafísica de Nietzsche no es jamás, en su núcleo, una filosofía específicamente alemana. Es europeo-planetaria.

VII[1]

LA DETERMINACIÓN DEL NIHILISMO[2 3 4] SEGÚN LA HISTORIA DEL SER[5]

1. En referencia a esto: X, «El recuerdo que se interna en la metafísica»; cfr. *[Vas ist Metaphysik?* [*¿ Qué es metafísica?*], Epílogo, 1943; revisado en 1949. [En *Wegmarken*; GA, 9.]

2. Comprensión de la esencia del nihilismo: cfr. pág. 80.

3. Cfr. pág. 166.

4. Cfr. supra págs. 41-42.

5. Cfr. pág. 294.

Ni el reconocimiento del ente como cosa de hecho [*Tat-Sache*] más elemental (como voluntad de poder) lleva a Nietzsche a pensar el ser en cuanto tal, ni tampoco accede a este pensar por la vía de la interpretación del ser como un «valor necesario», ni tampoco el pensamiento del «eterno retorno de lo mismo» se convierte en un impulso para pensar la eternidad como instante desde lo súbito del despejado presenciar, el retorno como modo del presenciar y ambos, de acuerdo con su proveniencia esencial, desde el «tiempo» inicial [*an-fänglich*].[6]

Cuando Nietzsche mantiene firme como visión filosófica fundamental ese reconocimiento de la voluntad de poder en el sentido de «hecho último», se contenta con la caracterización del ser como un ente distinguido que posee el carácter de un hecho. El carácter de hecho no es pensado como tal. El atenerse a la visión fundamental lo aparta, precisamente, del camino hacia el pensar el ser en cuanto tal. La visión fundamental no ve el camino.

Pero la pregunta por el ser mismo[7] tampoco puede despertar en el pensamiento de Nietzsche porque éste ya ha dado la respuesta a la pregunta por el ser (en el único sentido conocido de ser del ente). «Ser» es un valor. «Ser» quiere decir: el ente en cuanto tal, es decir lo consistente.

6. Es decir, tiempo apropiante [*er-eignende*]; es decir, tiempo desde el acaecimiento apropiante, el despejamiento y el «espacio de tiempo» [*Zeit-Raum*].

7. En la expresión «ser mismo» hay que pensar siempre, de antemano y conjuntamente, la diferencia ontológica.

El error corriente: la pregunta por el «ser mismo» sólo potencia la pregunta por el ser del ente y se vuelve así una metafísica[2], elevada a la potencia.

Por el contrario: «ser mismo» oculta en sí la impensada diferencia ontológica. Cfr. pág. 166 ss.

La impensada Ἀλήθεια en cuanto tal.

Cfr. Parménides.

Por mucho que lo interroguemos y en cualquier dirección que lo hagamos, no encontraremos que su pensar piense el ser desde su verdad y a ésta como lo esenciante [*wesende*] del ser mismo, aquello en lo que el ser se transforma y por lo cual pierde su nombre.

La meditación que ahora efectuamos hace surgir continuamente la sospecha de que suponemos que el pensar de Nietzsche en el fondo tendría que pensar el ser en cuanto tal y que, puesto que no lo hace, resultaría por eso insuficiente. Nada de esto se quiere decir. Se trata, más bien, de trasladarnos, pensando en dirección de la pregunta por la verdad del ser, a la cercanía de la metafísica de Nietzsche, para experimentar lo por él pensado desde la mayor fidelidad a su pensamiento. Está lejos de este intento el propósito de difundir una representación quizá más correcta de la filosofía de Nietzsche. Sólo pensamos su metafísica para poder preguntar algo digno de cuestionarse: *¿en la metafísica de Nietzsche, que experimenta y piensa por primera vez el nihilismo como tal, se supera o no el nihilismo?*

Preguntando de este modo juzgamos a la metafísica de Nietzsche respecto de si lleva a cabo o no la superación del nihilismo. Sin embargo, renunciamos también a este juicio. Sólo preguntamos, y nos dirigimos la pregunta a nosotros, si y de qué modo se muestra la esencia propia del nihilismo en la experiencia y superación metafísica que hace Nietzsche de él. Se pregunta si en el concepto *metafísico* del nihilismo puede experimentarse su esencia, si esta esencia puede, en general, ser captada por el concepto, o si requiere del decir una rigurosidad diferente.

En tal preguntar sí suponemos, sin embargo, que en lo que nombra el nombre «nihilismo» la nada ejerce su esencia, en el sentido de que del ente en cuanto tal, en el fondo, no «hay» nada. Con esto no sometemos de ningún modo al pensamiento de Nietzsche a una exigencia inadecuada y excesiva. En efecto, en la medida en que experimenta el nihilismo como la historia de la desvalorización de los valores supremos y que piensa la superación del nihilismo como el contramovimiento que adopta la figura de la transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento, la cual se lleva a cabo desde el principio, expresamente reconocido, de la posición de valores, Nietzsche piensa precisamente el *ser*, es decir, el ente en cuanto tal, y de este modo comprende mediatamente al nihilismo como una historia en la que algo acontece con el ente en cuanto tal.

Pensado de manera rigurosa, no es que *nosotros* supongamos algo respecto de algo, sino que *nos* sometemos a la exigencia del lenguaje.

Éste requiere que, en la palabra «nihilismo» pensemos el *«nihil»*, la nada, a una con la circunstancia de que algo ocurre en el ente en cuanto tal. El lenguaje requiere que no sólo entendamos correctamente los productos léxicos artificiales que se dan en las meras palabras, sino que, en la palabra y con ella, prestemos atención a la cosa dicha. Nos sometemos a la exigencia que plantea el nombre «nihilismo» de pensar una historia en la que se encuentra el ente en cuanto tal. El nombre «nihilismo» nombra, a su manera, el *ser* del ente.

Ahora bien, la metafísica de Nietzsche descansa sobre la visión fundamental, expresamente llevada a cabo, de que el ente en cuanto tal *es* y de que sólo el ente así reconocido proporciona al pensar, en cuanto pensar que es, independientemente de lo que piense, la garantía de su posibilidad. La experiencia fundamental de Nietzsche dice: el ente *es* el ente en cuanto voluntad de poder en el modo del eterno retorno de lo mismo. En cuanto que es de tal modo, *no* es nada. De acuerdo con ello, el nihilismo, según el cual del ente en cuanto tal no habría nada, queda excluido de los fundamentos de esa metafísica. Por lo tanto, ésta, según parece, ha superado el nihilismo.

Nietzsche reconoce al ente en cuanto tal. ¿Pero en tal reconocimiento, reconoce también al ser del ente, o sea, lo reconoce a él mismo, al *ser,* es decir, *en cuanto ser?* De ningún modo. El ser es determinado como valor y con ello se lo explica desde el ente como una condición puesta por la voluntad de poder, por el «ente» en cuanto tal. El ser no es reconocido como ser. Este «reconocer» quiere decir: dejar que ser impere en toda su cuestionabilidad desde la mirada dirigida a su proveniencia esencial; quiere decir: sostener la pregunta por el ser. Pero esto significa: meditar sobre la proveniencia del presenciar y la consistencia, y de este modo mantener abierto el pensar a la posibilidad de que *«ser», en el camino hacia el «en cuanto ser», podría abandonar su propia esencia en favor de una determinación más inicial.* El hablar de «ser mismo» tiene siempre un carácter cuestionante.

Al representar que, al pensar en términos de valores, dirige su mirada hacia la validez, el ser le queda fuera de su círculo visual respecto ya de la *cuestionabilidad* del «en cuanto ser». Del ser en cuanto tal no «hay» nada: el ser, un *nihil.*

Pero admitiendo que el ente es gracias al ser y nunca el ser gracias al ente; admitiendo asimismo que el ser, respecto del ente, no puede ser nada, ¿no estará el nihilismo, allí donde no sólo del ente sino incluso del ser no hay nada, no estará allí jugando su juego o,

más bien, no estará sólo allí jugando el juego que le es propio? Efectivamente. Donde sólo del ente no hay nada puede que se encuentre nihilismo, pero no se acierta aún con su *esencia,* que sólo aparece donde el *nihil* afecta al ser mismo.

La esencia del nihilismo es la historia en la que del ser mismo no hay nada.

Nuestro pensamiento, o mejor dicho nuestro contar y calcular de acuerdo con la regla de la no contradicción, se encuentra ya listo para observar que una historia que es, pero en la cual del ser no hay nada, nos plantea un puro contrasentido. Pero quizá el ser mismo no se preocupa por las contradicciones de nuestro pensamiento. Si el ser mismo tuviera que ser lo que es dependiendo de la gracia que le otorgue la falta de contradicción del pensamiento humano, quedaría negado en su propia esencia.

La absurdidad es impotente frente al ser mismo, y por lo tanto también frente a lo que le acontece en el destino [*Ge-schick*] de que, dentro de la metafísica, del ser no hay nada.

Más esencial que contar con absurdidades es que experimentemos en qué sentido del ser no hay nada en la metafísica de Nietzsche.

Por eso decimos: la metafísica de Nietzsche es nihilismo en sentido propio. ¿Pero tiene necesidad Nietzsche de que le imputemos a posteriori una cosa tal a su pensar? Al caracterizar el modo en el que el mismo Nietzsche ve las diferentes figuras y los diferentes niveles del nihilismo, tocábamos el párrafo final de la nota n. 14 de *La voluntad de poder* (1887), que dice así:

> «"Nihilismo" como ideal del *supremo poderío* del espíritu, de la vida más exuberante, en parte destructor, en parte irónico.»

La ya citada «Recapitulación» (n. 617) comienza, sin embargo, así:

> «*Imprimir* al devenir el carácter del ser, ésa es la *suprema voluntad de poder.*»

Esto, es decir pensar el *devenir* como *ser* de todo el ente, pensar la «voluntad de poder» desde el «eterno retorno de lo mismo», es lo que el espíritu de la metafísica de Nietzsche lleva a cabo como ideal de su máximo poderío. Por ello corresponde a la figura suprema del «nihilismo». En cuanto piensa una completa transvaloración de to-

dos los valores válidos hasta el momento, la metafísica de Nietzsche lleva a su acabamiento la desvalorización de los valores supremos hasta el momento. Siendo «destructora» de este modo, forma parte del curso de la historia que ha tenido el nihilismo hasta el momento. Pero en la medida en que esta transvaloración se lleva a cabo expresamente *desde el principio* de la posición de valores, este nihilismo se ofrece al mismo tiempo como algo que, en *su* sentido, ya no es: en cuanto «destructor» es «irónico». Nietzsche comprende su metafísica como el nihilismo más extremo, de manera tal que éste, al mismo tiempo, no es ya un nihilismo.

Decíamos, sin embargo, que la metafísica de Nietzsche es nihilismo en sentido propio. Esto implica que el nihilismo de Nietzsche no sólo no supera el nihilismo sino que tampoco puede nunca superarlo. Pues en aquello en y por medio de lo cual Nietzsche cree superar el nihilismo, en la posición de nuevos valores desde la voluntad de poder, se anuncia precisamente el nihilismo propio: que del ser mismo, que ahora se ha convertido en valor, no hay nada. En conformidad con ello, Nietzsche experimenta el movimiento histórico del nihilismo como una historia de la desvalorización de los valores supremos válidos hasta el momento. Por la misma razón, se representa la superación como transvaloración y la lleva a cabo no sólo en una nueva posición de valores sino de manera tal que experimenta a la voluntad de poder como el principio de la nueva —y en el fondo de toda— posición de valores. El pensamiento en términos de valor se eleva ahora al rango de principio. El ser mismo no es admitido por principio en cuanto ser. En esta metafísica, y de acuerdo a su propio principio, del ser no hay *nada*. ¿Cómo podría darse aquí jamás con el ser algo digno de cuestión, es decir, el ser en cuanto ser? ¿Cómo podría acontecer aquí una superación del nihilismo, como podría ni siquiera ponerse en movimiento?

La metafísica de Nietzsche no es, por lo tanto, una superación del nihilismo. Es el último enredarse en el nihilismo. Mediante el pensar en términos de valor a partir de la voluntad de poder, si bien se atiene a reconocer al ente en cuanto tal, al mismo tiempo, con la soga de la interpretación del ser como valor se ata a la imposibilidad de siquiera recibir al ser en cuanto ser en la mirada cuestionante. Sólo mediante este enredarse consigo mismo el nihilismo llega a terminar totalmente lo que él mismo es. Este nihilismo así terminado, perfecto, es el acabamiento del nihilismo propio.

Pero si la esencia del nihilismo es la historia en la que del ser no hay nada, la esencia del nihilismo no puede experimentarse ni pensarse mientras en el pensar y para el pensar del ser no haya nada. El nihilismo acabado se excluye por lo tanto definitivamente de la posibilidad de pensar y conocer jamás la esencia del nihilismo. ¿No quiere decir esto que la esencia del nihilismo está cerrada para el pensamiento de Nietzsche? ¿Nos está permitido afirmar algo así?

Pues Nietzsche se pregunta, sin embargo, con claridad: «¿Qué significa nihilismo?», y responde concisamente: *«Que los valores supremos se desvalorizan»* (n. 2).

Pero esta nota revela con no menor claridad y concisión que Nietzsche pregunta de modo «interpretativo» por lo que experimenta como nihilismo y que interpreta lo así interrogado desde su pensar en términos de valor. La pregunta nietzscheana por lo que signifique el nihilismo es, por lo tanto, una pregunta que aún piensa, a su vez, de modo nihilista. Por eso, por su manera de cuestionar, no llega al ámbito de lo que busca la pregunta por la esencia del nihilismo, o sea, a *que, y cómo,* el nihilismo es una historia que concierne al ser mismo.

En la medida, sin embargo, en que el nihilismo se revela para Nietzsche como un proceso de des-valorización y de declinación, de falta de fuerza y de muerte, parece que su experiencia retiene por lo menos lo que hay de negación en el nihilismo. Frente al no al ente en cuanto tal, Nietzsche exige un sí. Piensa en dirección de una superación del nihilismo. ¿Pero cómo habría de ser posible ésta mientras no se experimente la esencia del nihilismo?

Así pues, *antes* de toda superación se necesita una confrontación con el nihilismo que saque a la luz previamente su esencia. Suponiendo que en esta confrontación con la esencia del nihilismo, el cual concierne al ser mismo, aún quede asignada alguna parte al pensamiento del hombre, este pensamiento tendrá que ser afectado, por su parte, por la esencia del nihilismo. Por eso, frente a aquella metafísica que experimenta y piensa por primera vez en su totalidad el nihilismo como movimimiento histórico pero que, al mismo tiempo, comienza a volverse visible para nosotros como el acabamiento del nihilismo propio, tenemos que preguntarnos en qué se funda la manifestación del nihilismo propio que nos concierne históricamente de modo inmediato, es decir, su acabamiento.

La metafísica de Nietzsche es nihilista en la medida en que es un pensar en términos de valor y que éste se funda en la voluntad de

poder como principio de toda posición de valores. De acuerdo con ello, la metafísica de Nietzsche se vuelve acabamiento del nihilismo propio porque es metafísica de la voluntad de poder. Pero si esto es así, la metafísica de la voluntad de poder es el fundamento del *acabamiento* del nihilismo propio, pero no puede ser de ninguna manera el fundamento del nihilismo propio *en cuanto tal*. Éste, aunque aún no haya llegado a su acabamiento, tiene que imperar en la *esencia* de la metafísica precedente. Esta última, si bien no es metafísica de la voluntad de poder, experimenta, sin embargo, al ente en cuanto tal en su totalidad como voluntad. Por más que la esencia de la voluntad que aquí se piensa pueda seguir siendo oscura en múltiples respectos, y quizá necesariamente, si se retrocede desde la metafísica de Schelling y Hegel hasta Descartes, pasando por Kant y Leibniz, el ente en cuanto tal se experimenta, en el fondo, como *voluntad*.

Esto no quiere decir, sin embargo, que la vivencia subjetiva de la voluntad humana se traslade al ente en su totalidad. Sólo indica que, más bien a la inversa, desde una experiencia aún no aclarada del ente en cuanto tal en el sentido de una voluntad que todavía resta por pensar, el hombre aprende por vez primera a saberse como sujeto volitivo en un sentido esencial.[8] La comprensión de estas conexiones es ineludible para una experiencia histórico-esencial de la historia del nihilismo propio. No es posible, sin embargo, exponerla aquí. Por el momento, esta tarea tampoco resulta urgente. En efecto, lo que se ha dicho sobre el nihilismo propio al caracterizar la metafísica de Nietzsche como acabamiento del nihilismo tiene que haber despertado ya otra sospecha en quienes reflexionen: ni la metafísica de la voluntad de poder ni la metafísica de la voluntad son el fundamento del nihilismo propio, sino, únicamente, la metafísica misma.

La metafísica es, en cuanto metafísica, el nihilismo propio.[9] La esencia del nihilismo *es* históricamente como metafísica, la metafísica de Platón no es menos nihilista que la metafísica de Nietzsche. Sólo que en aquélla la esencia del nihilismo permanece oculta, mientras que en ésta aparece por completo. De todos modos, desde la metafísica y dentro de ella, no se da a conocer nunca.

Son éstas afirmaciones extrañas. En efecto, la metafísica determina la historia de la era occidental. La humanidad occidental, en todas

8. «Voluntad» en cuanto *dejar presenciar/enviar: querer que...*
9. Cfr. pág. 301 ss.

sus relaciones con el ente, es decir también consigo misma, es sustentada y guiada en todos los respectos por la metafísica. Al identificar metafísica y nihilismo no se sabe qué es mayor, si la arbitrariedad o el grado de condena de toda nuestra historia hasta el momento.

Pero entretanto también deberíamos haber notado que la esencia del nihilismo propio casi no llega aún a concernir a nuestro pensamiento, por no hablar de que esté suficientemente pensada como para reflexionar de manera meditativa acerca de las proposiciones que se han enunciado sobre la metafísica y el nihilismo y juzgarlas consecuentemente. Si la metafísica en cuanto tal es el nihilismo propio, pero éste, por su esencia, no es capaz de pensar su propia esencia, cómo podría la metafísica misma llegar jamás a su propia esencia. Las representaciones metafísicas acerca de la metafísica permanecen necesariamente por detrás de esa esencia. La metafísica de la metafísica no alcanza nunca su esencia.

¿Pero qué quiere decir aquí «esencia» [*Wesen*]? De la palabra no rescatamos la idea de «esencialidades» [*Wesenheiten*]. En el término «esencia» percibimos lo esenciante *[das Wesende]*. ¿Cuál es «la esencia» de la metafísica? ¿Cómo esencia [*west*]? ¿Cómo impera en ella la referencia al ser? Ésta es la pregunta. Nuestro intento de responderla en el entorno de la meditación sobre la metafísica de Nietzsche resulta necesariamente insuficiente. Por otra parte, en la medida en que nuestro pensamiento proviene de la metafísica, queda siempre prendido de lo cuestionable. No obstante, tenemos que arriesgar algunos pasos. Nos atenemos a la pregunta que enunció Aristóteles como permanente pregunta del pensar: ¿qué es el ente?

Toda pregunta, en cuanto pregunta, delimita el alcance y el tipo de la respuesta que en ella se pretende. Con ello delimita al mismo tiempo el ámbito de las posibilidades de responderla. Para pensar de modo suficiente la pregunta de la metafísica es necesario en primer lugar pensarla como pregunta, y no pensar en las respuestas que se le han dado en el curso de la historia de la metafísica.

En la pregunta: «¿qué es el ente?» se pregunta por el ente en cuanto tal. El ente en cuanto ente *es* tal gracias al ser. En la pregunta: «¿qué es el ente en cuanto tal?» se piensa en el ser, más precisamente, en el ser del ente, es decir en aquello que el ente es. Al «¿qué es?», al «¿qué es el ente?», responde el qué-es, ΤΌ ΤΊ ἔστιν. Al «qué» del ente Platón lo determina como ἰδέα (cfr. *Platons Lehre von der Wahrheit** [La doctrina

* En *Wegmarken*: GA, 9, pág. 203 ss. *(N. del T.)*

de Platón acerca de la verdad]). El qué del ente, la *essentia* del *ens,* se denomina también «la esencia» *[das Wesen].* Pero ésta no es una denominación casual e inofensiva. Por el contrario, en ella se oculta que el ser del ente, es decir el modo en que esencia [*west*] es pensado desde el qué. «Esencia», en el significado de *essentia* (qué), es ya la interpretación metafísica del «esenciar», la interpretación que pregunta por el qué del ente en cuanto tal. «La esencia» es pensada aquí siempre como la esencia del ente. El ser del ente es preguntado *desde* el ente como aquello que se piensa *en dirección del* ente. ¿Pensado cómo qué? Como el γένος y lo κοινόν, como aquello desde donde todo ente, en su ser de tal y cual manera, recibe su «qué» común.

Pero en cuanto se interroga al ente en cuanto tal, ya se lo experimenta también respecto de que es. Por eso, de la pregunta acerca de qué es el ente en cuanto tal surge al mismo tiempo esta otra: cuál, de entre todos los entes en cuanto tales, corresponde en mayor grado a aquello que se ha determinado como el qué del ente. El ente que corresponde al qué, a la *essentia* del ente en cuanto tal, es lo verdaderamente existente. En la pregunta: «¿qué es el ente?» se piensa a éste, al mismo tiempo, respecto de la *essentia* y de la *existentia.*[10] De esta forma, el ente está determinado *en cuanto tal,* es decir, en lo que es y en cuanto que es. *Essentia* y *existentia* del *ens qua ens* responden a la pregunta: «¿qué es el ente en cuanto tal?». Ellas determinan al ente en su ser.

En conformidad con ello, ¿cómo se relaciona la metafísica con el ser mismo? ¿Piensa la metafísica el ser mismo? No, jamás. Piensa el ente respecto del ser. El ser es lo que responde en primer y en último lugar a la pregunta en la que lo interrogado es siempre el ente. Por eso el ser mismo permanece impensado en la metafísica, y no de manera incidental sino en correspondencia con su propio preguntar. Este preguntar y el responder, en la medida en que piensan el ente en cuanto tal, piensan necesariamente desde el ser, pero no piensan en él, y no lo hacen porque, de acuerdo con el sentido interrogativo más propio de la metafísica, el ser es pensado como el ente en su ser. En la medida en que la metafísica piensa el ente desde el ser, no piensa: ser *en cuanto* ser.[11]

Pensar desde el ser no quiere decir aún: volviendo al ser, conmemorarlo [*an-denken*] en su verdad. En el pensamiento que, en cuanto

10. Cfr. pág. 38 s.
11. La diferencia ontológica como dirimir-despejamiento.

metafísico, pasa por ser el pensamiento sin más, el ser permanece impensado. Que por consiguiente en la metafísica en cuanto tal el ser mismo permanezca impensado es un permanecer-impensado de un tipo propio, señalado y único.

Ya la pregunta de la metafísica no llega al ser mismo. ¿Cómo podríamos esperar que pensara el ser mismo? ¿Pero podemos decir que la pregunta de la metafísica no va suficientemente lejos y no va suficientemente más allá del ente? Lo dejamos abierto, ya por el hecho de que aún no está de ninguna manera decidido si la metafísica no determina, sin embargo, al ser mismo. En efecto, no debemos olvidar esa caracterización del ser que se piensa en la metafísica desde su comienzo y a través de su historia bajo el nombre más tardío de «*a priori*». El nombre dice que el ser es anterior al ente. Pero de esta forma, el ser se piensa precisamente desde el ente y en dirección a él, y sólo pensado así puede la metafísica interpretar el *a priori* como lo anterior en cuanto a la cosa o como lo preordenado en el orden del conocimiento y de las condiciones del objeto.

Mientras se piense el ser del ente como lo *a priori*, esta determinación misma impedirá pensar el ser en cuanto ser para, por medio de esto último, experimentar entonces quizá en qué medida el ser en cuanto ser entra en esta relación apriorística respecto del ente; o sea: si esta relación sólo es algo que le sobreviene y se añade al ser, o si el ser mismo es esa relación, y qué quiere decir entonces ser y qué relación. Que toda metafísica, incluso la inversión del platonismo, piensa el ser del ente como lo *a priori*, testimonia sólo que la metafísica en cuanto tal deja impensado el ser.

Ciertamente, la metafísica reconoce: no hay ente sin ser. Pero apenas lo ha dicho, traslada de nuevo el ser a un ente, ya sea al ente sumo en el sentido de la causa suprema, ya sea al ente eminente en el sentido del sujeto de la subjetividad en cuanto condición de posibilidad de toda objetividad, ya sea, como consecuencia de la copertenencia de ambas fundamentációnes del ser en el ente, a la determinación del ente sumo como lo absoluto en el sentido de la subjetividadincondicionada.

Esta fundamentación del ser, que apenas si ha llegado a conmemorarse, en lo más ente del ente parte, en conformidad con la pregunta metafísica, del ente en cuanto tal. Experimenta que el ente es. Que ser esencia [*west*] la roza, como al pasar. Pero la experiencia adopta, de modo inadvertido, el curso del preguntar metafísico de la

pregunta que, en su posterior formulación por parte de Leibniz, dice así: ¿Por qué es en general el ente y no más bien nada?[12, 13]

Esta pregunta pregunta en dirección de la causa suprema y del fundamento sumo y existente del ente. Es la pregunta por el θεῖον que surge ya en el comienzo de la metafísica con Platón y Aristóteles, es decir, desde la esencia de la metafísica. Puesto que al pensar el ente en cuanto tal queda concernida por el ser, pero lo piensa en dirección a y desde el ente, la metafísica en cuanto tal tiene que decir (λέγειν) el θεῖον en el sentido del fundamento que es en grado sumo. La metafísica es, en sí, teología. Lo es en la medida en que dice el ente en cuanto ente, el ὂν ᾗ ὄν. La ontología es, al mismo tiempo y necesariamente, teología. Para reconocer el rasgo onto-teológico fundamental de la metafísica es preciso no orientarse por el mero concepto escolar de metafísica de la escuela leibnizio-wolffiana, pues éste no es más que una forma doctrinal derivada de la esencia de la metafísica pensada metafísicamente.

Los nombres de ontología y teología que aquí se emplean no coinciden con lo que nombran estos títulos en ese concepto escolar de metafísica. La ontología es, antes bien, el determinar del ente en cuanto tal respecto de su *essentia*. Se encuentra en la psicología, la cosmología y la teología. Por otra parte, la teología rectamente pensada impera tanto en la cosmología y en la psicología (antropología) como en la *metaphysica generalis*.

También la metafísica de Nietzsche, *en cuanto ontología*, y aunque parezca alejada de la metafísica escolar, es *al mismo tiempo* teología. La ontología del ente en cuanto tal piensa la *essentia* como voluntad de poder. Esta ontología piensa la *existentía* del ente en cuanto tal en su totalidad teológicamente como eterno retorno de lo mismo. Esta teología es, sin embargo, una teología negativa de un tipo particular. Su negatividad se muestra en la frase: Dios ha muerto. Ésta no es la frase del ateísmo, sino la frase de la onto-teología de aquella metafísica en la que llega a su acabamiento el nihilismo propio.

Pero si la metafísica en cuanto tal no piensa el ser mismo porque piensa el ser en el sentido del ente en cuanto tal, la ontología y la teología, ambas desde su mutua referencia recíproca, tienen que de-

12. Cfr. pág. 304 s.

13. Cfr. *Was ist Metaphysik?* [En *Wegmarken*; GA, 9. Hay tr. cast. de X Zubiri: *¿Qué es metafísica?*, reed. en Siglo XX, Buenos Aires, 1970]

jar impensado el ser mismo. La teología recoge la *essentia* del ente de la ontología. La ontología, a sabiendas o no, traslada el ente respecto de su *existentia*, es decir en cuanto aquello que existe, al fundamento primero que representa la teología. La esencia onto-teológica de la metafísica piensa el ente desde la mirada dirigida a *essentía* y *existentia*. Estas determinaciones del ser del ente sólo son, por así decirlo, rozadas de un modo pensante, pero no son pensadas desde el ser mismo, ni cada una de ellas individualmente ni ambas en su diferencia. Esta última, con todo lo que encierra de impensado, se vuelve de pronto determinante para el pensar de la metafísica, como si hubiera caído del cielo. Y quizá así lo sea, efectivamente, sólo que habría que pensar qué quiere decir esto respecto del ser mismo.

La *copertenencia* de ontología y teología en la *esencia* de la metafísica, en sí múltiple y apenas aclarada, se manifiesta con especial nitidez allí donde la metafísica, siguiendo el estilo de su propio nombre, denomina el rasgo fundamental desde el que conoce el ente en cuanto tal. Se trata de la *trascendencia*.[14]

La palabra nombra, por un lado, el pasar por encima del ente hacia lo que éste es en cuanto a su qué-es (su cualificación). El pasar por encima hacia la *essentia* es la trascendencia en el sentido de lo trascendental. Kant, de acuerdo con la limitación crítica del ente a objeto de la experiencia, equiparó lo trascendental con la objetividad del objeto. Pero trascendencia también significa, al mismo tiempo, lo trascendente, que, en el sentido del primer fundamento existente del ente en cuanto lo existente, pasa por encima de él y, sobresaliendo, se eleva con toda la plenitud de lo esencial. La ontología representa la trascendencia en el sentido de lo trascendental. La teología representa la trascendencia en el sentido de lo trascendente.

La unitaria ambigüedad de lo que nombra la trascendencia, fundada en la distinción oscura[15] —en cuanto a su proveniencia— de *essentia* y *existentia,*[16] refleja la esencia onto-teológica de la metafísica. En virtud de su esencia, la metafísica piensa el ente pasando por encima de él de modo trascendental-trascendente, pero lo hace sólo para re-presentar el ente mismo, es decir, para volver a él. En el pasar por encima trascendental-trascendente, se roza de cierto modo el ser

14. Cfr. pág. 307.
15. Cfr. *Holzwege*, pág. 220 [GA 5, pág. 238; tr. cit., pág. 215].
16. Cfr. pág. 329.

en el modo de la representación. El pensar que pasa por encima piensa dejando continuamente de lado el ser, no en el sentido de un desacierto sino en el modo de no dejarse involucrar por el ser mismo, por lo digno de cuestión de su verdad. El pensar de la metafísica no se deja involucrar por el ser mismo *porque ya ha pensado* el ser,[17] lo ha pensado como ente, en la medida en que éste, el ente, es.

El ser mismo permanece impensado en la metafísica por una necesidad esencial. La metafísica es la historia en la que del ser mismo no hay esencialmente nada: *la metafísica es, en cuanto tal, el nihilismo propio.*

La experiencia ahora señalada de la esencia nihilista de la metafísica no es aún suficiente para pensar la esencia de la metafísica de un modo que le sea adecuado. Esto requiere que previamente experimentemos la esencia de la metafísica desde el ser mismo. Pero suponiendo que un pensar, viniendo de lejos se halle en camino hacia ello, ese pensar tendría ante todo que aprender a saber precisamente qué quiere decir esto: el ser mismo permanece impensado en la metafísica. Tal vez el pensar, por lo pronto, sólo tenga que aprender esto.

El ser mismo permanece impensado en la metafísica porque ésta piensa el ente en cuanto tal. ¿Qué significa: el ente en cuanto tal es pensado? En ello está implícito: el ente mismo sale a la luz. Está en la luz [*Licht*]. El ente está despejado [*gelichtet*]. El ente mismo está desoculto. El ente está en el desocultamiento. Ésta es la esencia de la verdad que aparece inicialmente y que enseguida vuelve a desaparecer.

¿En qué verdad está el ente cuando es pensado como ente en la metafísica? Evidentemente, la metafísica misma es esta verdad del ente en cuanto tal. ¿Cuál es el tipo esencial de este desocultamiento? ¿Dice alguna vez la metafísica algo sobre la esencia de la verdad en la cual y desde la cual ella misma piensa el ente, verdad como la que esencia [*west*] incluso ella misma? Jamás. ¿O sólo hablamos así, en apariencia desmesuradamente, porque hasta ahora hemos buscado vanamente lo que dice la metafísica sobre la esencia de la verdad en que ella misma está? ¿Acaso hemos buscado vanamente sólo porque preguntábamos de un modo aún insuficiente?

Si esto fuera así, tendremos que admitir una rectificación. Provisoriamente, sin embargo, la referencia al concepto metafísico de justicia de Nietzsche mostró que éste no era capaz de reconocer

17. A su manera.

en la justicia que él pensaba ni su esencia de verdad en general ni el rasgo esencial de la verdad de su metafísica. ¿Radica esta incapacidad en que esta metafísica es metafísica de la voluntad de poder, o radica en que es metafísica, y sólo en ello?

Radica en que la metafísica deja impensado el ser mismo. Al pensar el ente en cuanto tal, roza el ser de modo pensante para pasarlo enseguida por alto en beneficio del ente, al cual regresa y en el cual se aloja. Por eso, la metafísica piensa efectivamente el ente en cuanto tal, pero no piensa el *«en cuanto tal»* mismo. En el «en cuanto tal» se dice: el ente está desoculto. El ᾗ en el ὂν ᾗ ὄν, el *qua* en el *ens qua ens*, el «en cuanto» en el «ente en cuanto ente», *nombran el desocultamiento, impensado en su esencia.* Algo tan significativo cobija el lenguaje de manera tan poco visible en voces [*Wörter*] tan sencillas cuando éstas son efectivamente palabras [*Worte*]. El «en cuanto tal» roza, nombrándolo, el desocultamiento del ente en su ser. Pero puesto que el ser mismo permanece impensado, también el desocultamiento del ente permanece impensado.

¿Qué pasaría si aquí y allá lo impensado fuera en cada caso lo mismo? Entonces, el impensado desocultamiento del ente sería el impensado ser mismo. Entonces, el ser mismo esencia [*west*] como ese desocultamiento, como la desocultación.

Una vez más, y de manera aún más esencial, se ha mostrado lo que en la metafísica, que es ella misma la verdad del ente en cuanto tal, permanece impensado. Por eso, es el momento de preguntar finalmente cómo hay que pensar este «impensado» mismo. Al mismo tiempo, con este permanecer impensado nombramos la historia de que del ser mismo no hay nada. En la medida en que pensamos lo «impensado» en su esencia, nos acercamos a la esencia del nihilismo propio.

Si el ser mismo permanece impensado, esto parece radicar en el pensar, en la medida en que al pensar no le importa nada el ser mismo. El pensar omite algo. No obstante, la metafísica piensa el ser del ente. Conoce el ser a partir de sus conceptos fundamentales de *essentia* (esencialidad [*Wesenheit*]) y *existentia* (existencia [*Dasein*]). Pero sólo tiene conocimiento del ser para conocer a partir de él el ente en cuanto tal. En la metafísica el ser ni se pasa por alto ni pasa inadvertido. Y sin embargo, *su* visión del ser no lo admite como algo propiamente pensado; para ello, el ser en cuanto ser mismo tendría que ser admitido por la metafísica como lo que ella tiene que pensar. El ser

queda en la visión de los conceptos, queda incluso en el aparecer del concepto absoluto mediante la dialéctica especulativa, y sin embargo permanece *impensado*. Así pues, podría concluirse, la metafísica rechaza el ser como lo que propiamente hay que pensar.

Tal rechazo supondría, sin embargo, que la metafísica, de alguna manera, hubiera introducido y admitido en su campo al ser mismo como lo que hay que pensar. ¿Dónde se encuentra, dentro de la historia de la metafísica una admisión tal? En ninguna parte. Por eso falta también toda huella de un rechazo del ser como lo que propiamente hay que pensar.

La metafísica —incluso allí donde no se expresa como onto-teología— es considerada y se sabe a sí misma como el pensar que siempre y en todas partes piensa «el ser», aunque sólo en el sentido del ente en cuanto tal. Pero la metafísica desconoce este «aunque sólo ...». Y lo desconoce no porque rechace al ser mismo como lo que hay que pensar *sino porque el ser mismo permanece fuera* [*ausbleibt*]. Si es así, entonces lo «impensado» no procede de un pensar que omite algo.

¿Cómo debemos comprender esto de que el ser mismo permanece fuera? ¿Quizás en el sentido de que el ser, al modo de un ente, se detiene en algún lugar y por alguna razón, porque le está obstruido el camino, no llega hasta nosotros? Pero sin embargo, en la metafísica y para ella el ser está en la visión: en cuanto ser del ente.

Mientras tanto, sin embargo, se ha vuelto más claro lo siguiente: el ser mismo esencia [*west*] como el desocultamiento en el que presencia [*anwest*] el ente. El desocultamiento mismo, sin embargo, permanece oculto en cuanto tal. En él mismo, en el desocultamiento, éste permanece apartado respecto de sí mismo. *Permanece el ocultamiento de la esencia del desocultamiento.*[18] *Permanece en el ocultamiento del ser en cuanto tal. El ser mismo permanece fuera.*

Permanece el ocultamiento del ser, de manera tal que este ocultamiento se oculta en sí mismo. El permanecer fuera del ser es el ser mismo *como tal permanecer fuera*. El ser no está en algún lado por sí, separado, y además permanece fuera, sino: el permanecer fuera del ser en cuanto tal es el ser mismo. En el permanecer fuera se encubre consigo mismo. Este velo que se desvanece a sí mismo, como el cual el ser mismo esencia en el permanecer fuera, es la nada en cuanto ser mismo.

18. «Despejamiento...»

¿Vislumbramos lo que esencia en la nada que ahora hay que pensar? ¿Nos atrevemos a pensar la posibilidad de que esta nada sea infinitamente diversa de la vacía nihilidad? En ese caso, la caracterización de la esencia del nihilismo propio en el sentido de que del ser mismo no hay nada tendría que contener algo diferente de una comprobación meramente negativa.

En la metafísica, el ser mismo permanece, en cuanto tal, impensado. Esto quiere decir ahora: el ser mismo permanece fuera, permanecer fuera como el cual esencia el ser mismo.

En la medida en que en el desocultamiento su propio «des-» permanece apartado respecto de sí mismo y en que permanece el ocultamiento del ser, el permanecer fuera muestra el rasgo de la *ocultación.* ¿En qué sentido hay que pensar esta ocultación? ¿Es esta ocultación sólo un encubrir o es al mismo tiempo un retirar para cobijar y un salvaguardar? El permanecer fuera «del» ser mismo es tal siempre en referencia al ente. ¿En el permanecer fuera, se le retiene el ser al ente? ¿Es este retener acaso un rehusar? No hacemos más que preguntar, y preguntamos qué podemos presumir respecto del permanecer fuera del ser mismo. Admitiendo que *el permanecer fuera «es»* el ser mismo, aquél dependerá de éste y del modo en que impresione [*anmutet*] a nuestro propio pensar para que desde allí presumamos [*vermuten*] cuáles son los rasgos que esencian en el permanecer fuera. En primer lugar, sólo prestamos atención a aquello que pertenece al permanecer fuera mismo. Tampoco rehuimos confesar que la discusión del ser en cuanto ser habla aún un lenguaje insuficiente,[19] en la medida en que el ser mismo continuamente nombrado es dicho con el nombre que siempre de nuevo aleja el decir del ser en cuanto tal.

Al advertir esto se expresa la presunción de que el ser —pensado en cuanto tal— podría no llamarse más «ser». El ser es, en cuanto tal, algo diferente de sí mismo, tan decididamente diferente que ni siquiera «es». En la enunciación todo esto suena dialéctico. En cuanto a la cosa, la situación es, sin embargo, diferente.

Sea o no un preservar del ser mismo que lo rehusa, en la ocultación esencia algo así como un sustraerse del ser mismo, de manera tal que éste, al mismo tiempo, permanece en una visión: en cuanto ser del ente. La sustracción como la cual esencia el ser mismo no le

19. Cfr. pág. 296.

arrebata el ser al ente. A pesar de ello, el ente, precisamente cuando es en cuanto tal y sólo es así, está en la sustracción del ser mismo. Nosotros decimos: el ente está abandonado por el ser mismo. El abandono por parte del ser concierne al ente en su totalidad, no sólo al ente del tipo del hombre, que representa al ente en cuanto tal y en cuyo representar el ser mismo se le sustrae en su verdad.

El ser mismo se sustrae. La sustracción acontece. El abandono del ente en cuanto tal por parte del ser acontece. ¿Cuándo acontece? ¿Ahora? ¿Sólo hoy? ¿O desde hace tiempo? ¿Desde hace mucho? ¿Desde cuándo? Desde que el ente en cuanto ente mismo llegó a lo desoculto. Desde que aconteció ese desocultamiento, la metafísica es; pues la metafísica es la historia de ese desocultamiento del ente en cuanto tal. Desde que esta historia es, es históricamente la sustracción del ser mismo, es el abandono del ente en cuanto tal por parte del ser, es la historia de que del ser no hay nada. Desde entonces y como consecuencia de ello, el ser mismo queda impensado.

Pero desde entonces esencia al mismo tiempo, oculto, en conformidad con esa esencia, el nihilismo propio. Pensamos ahora este nombre en la medida en que nombra el *nihil*. Pensamos la nada en la medida en que concierne al ser mismo. Pensamos este «concernir» mismo como historia. Pensamos esta historia como historia del ser mismo, donde lo que esencia de esa historicidad se determina desde el ser mismo.

La esencia del nihilismo propio es el ser mismo en el permanecer fuera de su desocultamiento, el cual, en cuanto suyo, es Él mismo y determina, en el permanecer fuera, su «es».

Quizá ahora podría resultarnos claro que, por lo menos en algunos respectos, aquel permanecer impensado del ser en cuanto tal al que se aludiera en primer lugar descansa en el permanecer fuera del ser mismo, permanecer fuera que «es» el ser mismo. Sin embargo, diríamos demasiado si, respecto de ello, quisiéramos establecer la proposición: el permanecer-impensado radica en el ser mismo y no en el pensar. ¿Pertenece entonces *también* el pensar al permanecer fuera del ser? La respuesta afirmativa de esta pregunta, según como se la piense, puede atinar con algo esencial. Pero también puede errarlo. Del mismo modo, la proposición: el permanecer impensado radica en el ser mismo, puede decir demasiado y, no obstante, también puede decir lo único esencial.

El pensar también pertenece al permanecer fuera del ser en cuanto tal no en el modo de que compruebe ese quedar fuera, como si

estuviera en algún lado el ser como algo separado y, de la misma manera, el pensar que, basado sólo sobre sí mismo, pudiera ocuparse o no del ser en su desocultamiento. El pensar no es de ninguna manera un hacer de este tipo que estuviera enfrente del ser y por lo tanto se mantuviera por sí, tampoco en el modo de que, en cuanto actividad representativa del sujeto, tuviera ya consigo y en sí mismo al ser como lo representado con la mayor universalidad.

Prescindiendo de que esta caracterización desconoce el simple aparecer y el mentar propio del pensar en cuanto tal, con este asentamiento del ser dentro del campo de disposición del sujeto representante no se podría ver ni comprender que, y de qué modo, el ser en cuanto tal, en su desocultamiento, se sustrae *con* éste al pensar, y lo hace mientras y en la medida en que el pensar ya siempre representa el ente en cuanto tal, es decir el ser. Por el contrario, el pensar pertenece al ser mismo en cuanto que, desde su esencia, queda involucrado en aquello que no le llega nunca al ser desde otro lado ni simplemente se le añade sino que proviene *del* ser mismo, y precisamente en cuanto Él mismo, y que «es» conjuntamente el ser mismo. ¿Qué es esto?

Aquello por lo que aquí preguntamos y aquello que se trata de experimentar en su sencillez, ya lo hemos nombrado inadvertidamente cuando nos disponíamos a caracterizar el permanecer fuera «del» ser como un rasgo del ser mismo. Se dijo entonces que el ser no se mantiene separado en alguna parte. ¿De qué habría de separarse jamás el ser? No del ente, que descansa en el ser, aunque el ser permanezca en diferencia respecto de lo ente. No del ser, como el cual el ser mismo «es» Él mismo. No obstante, en el permanecer fuera esencia la referencia a algo así como un lugar, alejándose del cual el permanecer fuera resulta lo que es: el permanecer fuera del desocultamiento en cuanto tal.[20] Este lugar es el refugio *[Biabe]* en el que se detiene [*verbleibt*] esencialmente el permanecer fuera [*Ausbleiben*]. Si, no obstante, en el permanecer fuera del desocultamiento en cuanto tal permanece precisamente el ocultamiento, entonces el permanecer del ocultamiento mantiene también su referencia esencial al mismo lugar.

El permanecer fuera del desocultamiento en cuanto tal y el permanecer del ocultamiento esencian en un refugio que es ya el albergue [*Unterkunft*] para la esencia propia de ambos. Pero el permanecer fuera del desocultamiento y el permanecer del ocultamiento no

20. Cfr. pág. 298 s.

buscan sólo ulteriormente un albergue, sino que éste esencia con ellos como el advenimiento [*Ankunft*] como el cual es el ser mismo. Este advenimiento es en sí mismo el advenimiento de su albergue. La localidad del lugar del ser en cuanto tal es el ser mismo.

Pero esta localidad es la esencia del hombre. La localidad no es el hombre por sí como sujeto, en cuanto sólo se mueve a su alrededor dentro de lo humano, en cuanto se toma a sí mismo como un ente entre otros y, en el caso de que se encuentre con el ser explícitamente, lo explica inmediata y continuamente sólo desde el ente en cuanto tal. Pero en la medida en que ya se relaciona con el ser incluso cuando lo conoce exclusivamente desde el ente en cuanto tal, el hombre se relaciona, efectivamente, con el ser. El hombre está en la referencia del ser mismo a él, al hombre, en la medida en que, en cuanto hombre, se relaciona con el ente en cuanto tal. *El ser mismo, al trasladarse al desocultamiento de sí mismo*[21] *—y sólo así es el ser— se dota de la localidad de su advenir como albergue de su permanecer juera*. Ese donde, en cuanto ahí del albergue, pertenece al ser mismo, «es» ser mismo, y por eso se llama ser-ahí [*Da-sein*].

«El ser ahí en el hombre» es la esencia que pertenece al ser mismo, esencia a la cual pertenece, sin embargo, el hombre, de manera tal que tiene que ser ese ser. El ser-ahí concierne al hombre. En cuanto esencia suya es en cada caso lo suyo, aquello a lo que pertenece, pero no lo que crea y ejerce como si fuera algo hecho por él. El hombre se vuelve esencial al penetrar propiamente en su esencia. Está en el desocultamiento del ente en cuanto localidad oculta como la cual el ser esencia desde su verdad. Está en esa localidad. Esto quiere decir: está en ella de modo extático, en cuanto siempre y en todas partes es tal como es desde la referencia del ser mismo a su esencia, es decir a la localidad del ser mismo.

El extático estar en el interior de lo abierto de la localidad el ser es, en cuanto relación con el ser, sea con el ente en cuanto tal, sea con el ser mismo, la esencia del pensar. La esencia del pensar así experimentada, es decir desde el ser, no se determina delimitándola respecto del querer y el sentir. Por lo tanto, tampoco se la debe diferenciar, en cuanto comportamiento sólo teórico, del comportamiento práctico, ni se debe restringir su alcance esencial para la esencia del hombre.[22]

21. Cfr. pág. 297.

22. Cfr. *Brief überden Humanismus* [En *Wegmarken*; GA, 9. Hay trad. cast. de R. Gutiérrez Girardot: Caria *sobre el humanismo*, Taurus, Madrid, 1959].

Cuando en nuestra meditación sobre la esencia del nihilismo se habla de lo impensado, se trata siempre de lo impensado del pensar determinado desde la esencia del ser. Se suele considerar al pensar como la actividad del entendimiento. El asunto del entendimiento es la comprensión. La esencia del pensar es la comprensión de ser en las posibilidades de su despliegue, posibilidades que la esencia del ser tiene que otorgar.

El ser mismo, desde el albergue de su advenimiento —Él en cuanto tal albergue—, concierne al hombre con esta esencia suya.[23] En cuanto así concernido por el ser, el hombre es aquel que piensa. Aquel «sea..., sea...» en el que se anuncia para el pensar la posibilidad esencial de ser de esta u otra manera está, en *cierto* modo, en el pensar del *hombre*, pero descansa, sin embargo, en el ser mismo que, en cuanto tal, puede sustraerse y se *sustrae mostrándose* en el ente en cuanto tal. Pero aquella posibilidad del pensar, puesto que se refiere a la esencia del hombre, descansa también en cierto modo en esta esencia, la cual, no obstante, en cuanto localidad del ser, descansa a su vez en el ser *mismo*.[24]

Así, el hombre, en cuanto aquel que piensa, puede atenerse al ente en cuanto tal. El pensar lleva entonces el ser al lenguaje en la forma del ente en cuanto tal. Este pensar es el pensar metafísico. No rechaza al ser mismo, pero tampoco se atiene al permanecer fuera del ser en cuanto tal. El pensar no corresponde desde sí a la sustracción del ser.

Pero esta doble omisión, tanto del rechazo como de la correspondencia, no es una nada. Por el contrario, aquí acontece que el ser en cuanto tal no sólo permanece fuera sino que su permanecer fuera es deformado y encubierto de manera irreflexiva por el pensar. Cuanto más exclusivamente la metafísica se asegura del ente en cuanto tal y, en el ente y desde él, se asegura a sí misma como la verdad «del ser», tanto más decididamente ha terminado ya con el ser en cuanto tal. El ser es la condición de sí mismo puesta por el ente en cuanto tal y, en cuanto tal condición, un valor entre otros valores.

El permanecer fuera del ser mismo es desfigurado en cuanto a su permanecer fuera de manera expresa, aunque irreconocible, por el carácter del pensar metafísico, del pensar en términos de valor, no

23. «Despejamiento... de la presencia.»
24. Lo que hace falta [*Brauch*] en el acaecimiento apropiante.

reconociéndose tampoco como tal esta desfiguración. En la interpretación del ser como valor la nada del ser queda sellada, de lo que forma parte que este sellar mismo se comprenda como el nuevo sí al ente en cuanto tal en el sentido de la voluntad de poder, es decir como superación del nihilismo.

Pensada desde la *esencia* del nihilismo, la superación de Nietzsche no es más que el *acabamiento* del nihilismo. En él se nos manifiesta de manera más clara que en cualquier otra posición fundamental de la metafísica la esencia plena del nihilismo. Lo propio *[das Eigene]* de ella es el permanecer fuera del ser mismo. Pero en la medida en que en la metafísica acontece este permanecer fuera, esto que es lo propio [*Eigentliche*] no es admitido *como* lo propio del nihilismo. Por el contrario, precisamente en el pensar de la metafísica se deja fuera [*auslassen*] el permanecer fuera en cuanto tal, de manera tal que la metafísica deja fuera también ese dejar fuera como acción propia suya. Por medio del dejar fuera, el permanecer fuera es entregado, de manera encubierta, a sí mismo. Lo propio del nihilismo, precisamente en cuanto acontece, *no es* lo propio. ¿En qué sentido? En cuanto metafísica, el nihilismo acontece en la impropiedad de sí mismo. Pero esta impropiedad no es una falta de propiedad, sino su acabamiento, en la medida en que es el permanecer fuera del ser mismo y a éste le interesa que el quedar fuera siga siendo por completo lo que es. Lo propio del nihilismo es históricamente en la figura de lo impropio que lleva a cabo un dejar fuera del permanecer fuera, dejando fuera también a este dejar fuera y no dejándose ni pudiéndose involucrar, por pura afirmación del ente en cuanto tal, en nada que pudiera concernir al ser mismo. La plena esencia del nihilismo es la unidad originaria de lo que le es propio y lo que le es impropio.[25, 26]

Por ello, cuando el nihilismo se experimenta y se lleva al concepto dentro de la metafísica, el pensar metafísico sólo puede encontrar lo impropio del nihilismo, e incluso a éste sólo de manera tal que lo impropio *no* se experimenta *como tal* sino que se lo explica desde el proceder de la metafísica. El dejar fuera del permanecer fuera del ser en cuanto tal aparece en la forma de la explicación del

25. Hablar de propio e impropio no es casual, sino que es pensado, a sabiendas y sin decirlo, desde el acaecer apropiante [*Ereignen*], el apropiar [*Eignen*] y lo peculiarmente propio [*Eigentümliches*].

26. Cfr. págs. 296 y 298.

ser como valor. El ser, dejado fuera como valor, es, en cuanto condición del ente en cuanto tal, deducido de éste último.

Nihilismo —que del ser mismo no hay nada— para el pensar metafísico significa siempre y exclusivamente: del ente en cuanto tal no hay nada. *La metafísica, por lo tanto, se cierra ella misma el camino para experimentar la esencia del nihilismo.* En la medida en que la metafísica somete a decisión en cada caso la afirmación o la negación del ente en cuanto tal y considera que su primera y última tarea se halla en la correspondiente explicación del ente desde un fundamento que es, ha cometido, inadvertidamente, la inadvertencia de que *ya con la preeminencia de la pregunta por el ente en cuanto tal* el ser mismo queda fuera y, quedando fuera, entrega el pensar de la metafísica a su propio modo, es decir a dejar fuera ese permanecer fuera en cuanto tal y a no dejarse involucrar en ese dejar fuera. En la medida en que este pensar que se ha vuelto histórico como metafísica pertenece por su esencia al ser mismo, en la medida en que piensa desde el desocultamiento del ente en cuanto tal, también lo impropio del nihilismo se determina desde el ser mismo.

El nihilismo impropio es lo impropio en la esencia del nihilismo en la medida en que precisamente lleva a su acabamiento lo propio. En la unidad esencial del nihilismo esencia una diferencia. Lo impropio del nihilismo no cae fuera de su esencia. En ello se muestra: la inesencia pertenece a la esencia. Podría creerse que la relación de lo propio respecto de lo impropio indicada en el nihilismo es un caso especial de la relación universalmente válida entre esencia e inesencia, de manera tal que podría tomarse a aquella como un ejemplo de esta última. Pero la proposición: la inesencia pertenece a la esencia no es el enunciado formal y universal de una ontología acerca de la esencia que se represente metafísicamente como «esencialidad» y que aparezca de modo determinante como «*idea*». La proposición piensa en la palabra «esencia» [*Wesen*], comprendida de modo verbal (*verbum*), el ser mismo en el modo en que Él mismo, el ser, es. Pero Él es en el modo del permanecer fuera de sí mismo, el cual, en cuanto tal, encuentra albergue en un dejar fuera y queda así preservado. Este permanecer fuera mismo, sin embargo, en conformidad con el ocultamiento del desocultamiento del ser, esencia en lo sustraído. Por ello, el pensar que, en cuanto metafísico, se representa el ente en cuanto tal en el modo del permanecer fuera, es tan poco capaz de penetrar en el permanecer fuera como de experimentar el abandono del ente en cuanto tal por parte del ser mismo.

Si pensamos la esencia del nihilismo en el modo intentado, entonces pensamos el nihilismo desde el ser mismo como su historia, como la cual el ser mismo «es» ser. Ahora bien, la esencia del nihilismo de acuerdo con la historia del ser no muestra, sin embargo, aquellos rasgos que usualmente caracterizan a lo que se alude con el nombre corriente de «nihilismo»: lo que degrada y destruye, la declinación y la decadencia. La esencia del nihilismo no contiene nada negativo en el modo de algo destructivo que tuviera su sede en las convicciones humanas y se ejerciera a través de las acciones humanas. La esencia del nihilismo no es en absoluto cosa del hombre, sino del ser mismo, y por ello, entonces sí, es también cosa de la *esencia* del hombre y, sólo en *esa* secuencia, al mismo tiempo cosa del hombre; y presumiblemente no sólo una más entre otras.

Si lo negativo que acaba de mencionarse, lo que se encuentra dentro del fenómeno más inmediato del nihilismo tal como se lo entiende usualmente, no pertenece a su esencia, esto no quiere decir de ninguna manera que haya que pasar por alto, negar o considerar indiferente la realidad de los fenómenos destructivos. Se torna necesario preguntar, por el contrario, de dónde surgen esos fenómenos destructivos según su esencia, y no sólo según su conexión causal.

¿Pero cómo queremos siquiera plantear esta pregunta decisiva si no hemos pensado previamente la esencia del nihilismo y, a una con ello, no nos hemos colocado ante la pregunta si el permanecer fuera de la pregunta por la esencia del nihilismo no es incluso una de las condiciones del dominio de aquellos fenómenos? ¿Si este dominio de lo destructivo y aquel no preguntar y no poder preguntar por la esencia del nihilismo no proceden finalmente de la misma raíz común?

Si así fuera, poco se habría ganado si se pretendiera afirmar que la esencia del nihilismo, puesto que no consiste en esos fenómenos negativos, sería entonces algo positivo. En efecto, lo positivo comparte con su opuesto el mismo ámbito. Ascensión contra decadencia, elevación contra declinación, exaltación contra denigración, construcción contra destrucción, se mueven, en cuanto fenómenos opuestos, en el ámbito del ente. La esencia del nihilismo, en cambio, concierne al ser mismo, o, dicho de manera más adecuada, éste concierne a aquella, en la medida en que el ser mismo se ha trasladado a la historia de que de él mismo no hay nada.

Ahora, sobre todo si hemos pensado suficientemente la anterior elucidación del nihilismo, podríamos admitir que los fenómenos

negativos aducidos no pertenecen inmediatamente a la esencia del nihilismo porque no llegan hasta ella. No obstante, insistiremos en que en la esencia del nihilismo tiene que imperar algo «negativo». De lo contrario, ¿cómo podría decir aún algo este nombre, cuya capacidad denominativa quisiéramos tomar en serio? La determinación precedente de la esencia del nihilismo ponía todo el peso en la diferencia entre lo propio y lo impropio dentro del nihilismo.[27] El «in-» de lo impropio pone de manifiesto lo negativo.

Ciertamente. Pero ¿qué quiere decir «lo negativo»? ¿No apelamos aquí a una representación sin duda corriente, pero sin embargo grosera? ¿Se cree acaso que lo impropio del nihilismo es lo que está mal o incluso lo malo, frente a lo propio que sería lo correcto y lo bueno? ¿O se considera al nihilismo propio como lo malo y como lo que está mal y al impropio, si no como lo bueno, por lo menos como lo que no es malo?

Ambas opiniones, pasando por alto su precipitación, serían igualmente erróneas. Efectivamente, las dos juzgan lo propio y lo impropio en la esencia del nihilismo desde el exterior. Por otra parte, emplean para juzgar criterios respecto de los cuales aún habría que decidir si se pueden utilizar. En efecto, entretanto ya debería haber quedado claro que con la pregunta por la esencia que hemos planteado nos movemos en el ámbito del ser mismo, ámbito al que ya no podemos explicar y juzgar desde otro lado, suponiendo que el modo de pensar intentado resulte suficiente.[28] Si el «in» emerge en la esencia del nihilismo, sólo se lo puede pensar desde la *unidad* de esa esencia. Ésta muestra una diferencia que el «in» hace resaltar. Pero aún permanece oculto si el «in» y el «no» tienen su esencia en la diferencia o si lo negativo del «in» sólo es aportado a la diferencia como consecuencia de una negación.

Pero ¿qué es lo que da ocasión y apoyo a esta negación en la unidad esencial del nihilismo? La pregunta no puede responderse inmediatamente. Por eso nos conformamos con comprender que en la esencia del nihilismo impera algo diferencial, algo diferencial que concierne al ser mismo. El «in-» no descansa ni en primer lugar ni solamente sobre una negación y su correspondiente negativo. Pero además, si en la esencia del nihilismo falta el rasgo fundamental de lo

27. Cfr. pág. 293.
28. Cfr. pág. 288.

negativo en el sentido de lo destructivo, el propósito de superar el nihilismo de modo inmediato como algo pretendidamente sólo destructivo se muestra bajo una extraña luz. Con todo, más extraña aún sería la opinión de que un pensar que rechace la superación inmediata del nihilismo esencialmente pensado tendría que afirmar el nihilismo entendido de modo habitual.

¿Qué quiere decir superación? Superar significa: poner algo debajo de sí y, al mismo tiempo, hacer que lo así dejado debajo de sí quede atrás como algo que en adelante no debe tener ya ningún poder determinante. Incluso si no tiene por finalidad eliminar, la superación es, sin embargo, un presionar contra...

Superar y querer superar el nihilismo, pensado éste ahora en su esencia, querría decir que el hombre vaya desde sí en contra del ser mismo en su permanecer fuera. Pero ¿quién o qué sería jamás lo suficientemente poderoso como para ir en contra del ser mismo, en cualquier respecto y con cualquier finalidad que sea, y de someterlo a la tutela del hombre? Una superación del ser mismo no sólo no puede llevarse a cabo nunca, sino que ya el intento de hacerlo se tornaría en el propósito de arrancar de sus goznes la esencia del hombre. Pues los goznes de esta esencia consisten en que el ser mismo, de cualquier modo que sea, incluso en el de su permanecer fuera, reivindica la esencia del hombre, esencia que es el albergue con el que se dota el ser mismo para trasladarse a un albergue tal como el advenir del desocultamiento.[29, 30]

Querer superar el ser mismo querría decir arrancar de sus goznes la esencia del hombre. Se podría comprender la imposibilidad de este propósito en el sentido de que querer ir *en contra* del ser sería un gesto absurdo del pensar que, en cuanto tal, piensa desde el ser; en el sentido de que este propósito sería aún más absurdo —en el caso de que hubiera grados— que el intento del pensar de negar el ente en cuanto tal en el pensar, que es, sin embargo, algo que es. Pero aquí no está solamente en juego si el pensar, tomado por sí mismo, se contradice en su propia actividad y de este modo infringe una regla fundamental de sí mismo y cae en el absurdo. ¡Con cuánta frecuencia el pensar humano se enreda en contradicciones y permanece sin embargo en la vía por la que se satisfacen sus designios!

29. Acaecimiento apropiante.
30. Cfr. *supra* pág. 291 s.

No se trata sólo ni en primer lugar de que el pensar, al ir en contra del ser mismo, caiga en lo lógicamente imposible, sino de que en tal ir en contra del ser mismo se subleva apartándose del ser mismo y abandona la posibilidad esencial del hombre, lo cual, a pesar de su absurdidad y de su imposibilidad lógica, podría realizarse como destino.

No se trata de que, en el intento de ir en contra del permanecer fuera del ser en cuanto tal y con ello en contra de éste mismo, no se siga una regla del pensar, sino de que el ser mismo no es dejado como ser, de que Él mismo es, por el contrario, dejado fuera. En tal dejar fuera reconocimos, sin embargo, un rasgo esencial del nihilismo. Querer ir de modo inmediato en contra del permanecer fuera del ser mismo querría decir no respetar al ser mismo como ser. La superación del nihilismo así querida sólo sería una severa recaída en lo impropio de su esencia, que desfigura lo que en él es propio. ¿Pero qué pasaría si la superación no fuese inmediatamente en contra del permanecer fuera de ser mismo y omitiera pretender medirse con el ser mismo yendo en contra del dejar fuera del permanecer fuera? Este dejar fuera, en la forma de la metafísica, es la obra del pensar humano. ¿Cómo no habría de ir éste en contra de su propia omisión, de la omisión de pensar el ser mismo en su desocultamiento?

Casi nadie querrá poner en discusión la necesidad de un esfuerzo tal, pero esta necesidad tiene que ser previamente experimentada. Esto comporta, sin embargo, que el hombre experimente este dejar fuera en cuanto tal, es decir, que experimente lo impropio en la esencia del nihilismo. ¿Pero cómo podría ocurrir esto sin ser previamente afectado por lo propio, por el permanecer fuera del ser en su desocultamiento?

No obstante, el ser no sólo retiene en sí su ocultamiento y lo conserva, por así decirlo, para sí, sino que, en conformidad con la esencial referencia del ser mismo a la esencia del hombre, el ser mismo contribuye al mismo tiempo a determinar que su dejar fuera acontezca en el pensar del hombre y por su intermedio. También una superación de ese dejar fuera sólo podría acontecer por parte del hombre de modo mediato, es decir, de modo tal que previamente el ser mismo, de modo inmediato, pretenda de la esencia del hombre que experimente *el permanecer fuera* del desocultamiento del ser en cuanto tal[31] como un *advenimiento* del ser mismo y que piense lo así experimentado.

31. Cfr. pág. 290.

Si prestamos atención a la esencia del nihilismo como una historia del ser mismo, el propósito de superar el nihilismo pierde sentido, si por ello se entiende que el hombre someta desde sí esa historia y la doblegue a su mero querer. También es errónea una superación del nihilismo entendida en el sentido de que el pensamiento humano vaya en contra del dejar fuera del ser.

En lugar de ello, sólo es necesaria una cosa: que previamente el pensar, impresionado por el ser mismo, piense al encuentro del ser en su permanecer fuera en cuanto tal. Tal pensar al encuentro[32, 33] se basa en primer lugar en el reconocimiento de que *el ser mismo se sustrae, pero en cuanto tal sustracción [Entzug] es precisamente la referencia [Bezug] que reivindica la esencia del hombre como el albergue de su advenir (del advenir del ser).* Con este albergue sucede ya el desocultamiento del ente en cuanto tal.

El pensar al encuentro no deja fuera el permanecer fuera del ser. Pero tampoco intenta, por así decirlo, apoderarse de él y eliminarlo. El pensar al encuentro sigue al ser en su sustraerse. Lo sigue, sin embargo, de modo tal que deja ir al ser mismo y él, por su parte, se queda atrás. ¿Dónde se demora entonces el pensar? Ya no allí donde lo hacía como pensar de la metafísica que hasta ahora dejaba fuera. El pensar permanece atrás en la medida en que previamente lleva a cabo el decisivo *paso atrás:* atrás del dejar fuera, ¿y hacia dónde? Hacia dónde si no hacia el ámbito que ya desde hace tiempo el ser ha dejado al pensar, dejado en la forma, ciertamente encubierta, de la *esencia* del hombre.

En lugar de precipitarse en una superación del nihilismo que siempre calcula con demasiada cortedad, el pensar que es afectado por la esencia del nihilismo se demora en el advenimiento del permanecer fuera y lo espera, para sólo entonces aprender a pensar el permanecer fuera del ser en lo que quisiera ser desde sí mismo. En el permanecer fuera en cuanto tal se oculta el desocultamiento del ser, se oculta como lo que esencia del ser mismo. En la medida, sin embargo, en que el ser es como desocultamiento del ente en cuanto tal, ya ha dirigido su palabra [*zugesprochen*] a la esencia del hombre. El ser mismo, en cuanto se retiene y se reserva a sí mismo en el desocultamiento de su esencia,

32. Cfr. págs. 316, 318, 321.

33. Forma previa del decir que corresponde y resigna [*Ent-sagen*] en el acaecimiento apropiante.

ya se ha anunciado con su palabra [*vorgesprochen*] en la esencia del hombre y ha intercedido [*eingesprochen*] en ella.

El ser que dirige de este modo su palabra, pero que se retiene en el quedar fuera, es *la promesa [Versprechen] de sí mismo.* Pensar al encuentro del ser en su permanecer fuera quiere decir: penetrar en esa promesa, como la cual «es» el ser mismo. Es, sin embargo, en cuanto permanece fuera, es decir, en la medida en que de él mismo no hay nada. Esta historia, es decir la esencia del nihilismo, es el destino del ser mismo. En su esencia y pensado respecto de lo propio, el nihilismo es la promesa del ser en su desocultamiento, de manera tal que se oculta precisamente en cuanto tal promesa y, en el permanecer fuera, ocasiona al mismo tiempo que se lo deje fuera.

¿En qué consiste la esencia del nihilismo si lo propio se piensa al mismo tiempo en referencia a lo impropio? Lo impropio en la esencia del nihilismo es la historia del permanecer fuera, es decir del ocultamiento de la promesa. Pero si el ser mismo se reserva a sí mismo en su permanecer fuera, la historia del dejar fuera el permanecer fuera es entonces precisamente el preservar de ese reservarse del ser mismo.

Lo esencial de lo impropio dentro del nihilismo no es nada fallido e inferior. Lo que esencia de la inesencia en la esencia no es nada negativo. La historia del dejar fuera el permanecer fuera del ser mismo es la historia de la salvaguarda de la promesa en el modo de que esa salvaguardia permanece oculta en lo que ella es. Permanece oculta porque está ocasionada por la sustracción ocultante del ser mismo y es dotada desde éste con esa esencia que salvaguarda de tal modo.

Lo que por su esencia oculta salvaguardando y en esa esencia suya permanece allí oculto a sí mismo y, por lo tanto, en general, y sin embargo de cierto modo aparece, es, en sí mismo, lo que denominamos *misterio*. En lo impropio de la esencia del nihilismo acontece el misterio de la promesa, como el cual el ser es El mismo reservándose como tal. La historia de este misterio, él mismo en su historia, es la esencia de la historia del dejar fuera el permanecer fuera del ser. El dejar fuera el ser mismo en el pensar del ente en cuanto tal es b historia del desocultamiento del ente en cuanto tal. Esta historia es la metafísica.

La esencia de la metafísica descansa en que es la historia del misterio de la promesa del ser mismo.[34] Esta esencia de la metafísica, pensada en su historia desde el ser mismo, es lo esencial de la inesencia del nihilis-

34. Cfr. pág. 112.

mo que forma parte de la unidad de la esencia de éste. Por lo tanto —al igual que la esencia del nihilismo— no se la puede considerar ni positiva ni negativa. Pero si ya el propósito de una superación inmediata del nihilismo se precipita y pasa por encima de su esencia, entonces también el intento de superar la metafísica se derrumba como algo nulo. Al menos que el hablar de una superación de la metafísica contenga un sentido que no apunte ni a un rebajamiento ni, menos aún, a una eliminación de la metafísica.

La metafísica sólo llega a su esencia en la medida en que se la piense del modo intentado, según la historia del ser. A la metafísica misma, por su propia esencia, ésta le queda sustraída. Todo concepto metafísico de la metafísica consigue que ésta quede bloqueada frente a su propia proveniencia esencial. Pensada según la historia del ser, «superación de la metafísica» siempre quiere decir únicamente: abandono de la interpretación metafísica de la metafísica. El pensar abandona la mera «metafísica de la metafísica» al dar el paso atrás, desde el dejar fuera del ser hacia su permanecer fuera. En el paso *atrás* el pensar ya se ha puesto en camino de pensar *al encuentro* del ser en su sustraerse, sustraerse que, en cuanto es del ser, sigue siendo un modo del ser, un advenir. Al pensar al encuentro del ser, el pensar no deja fuera al ser sino que lo deja entrar: *entrar* en el desocultamiento del ser que es él mismo y que sólo ahora se desvela.

Se dijo *en un primer momento* que en la metafísica el ser mismo permanece impensado. Entretanto se ha mostrado con mayor claridad qué es lo que acontece en y como tal permanecer impensado. Es la historia del ser mismo en su permanecer fuera. La metafísica pertenece a esta historia. Sólo desde su proveniencia de acuerdo con la historia del ser la metafísica se encamina en su esencia al pensar. Ella es lo impropio en la esencia del nihilismo y acontece desde la unidad esencial con lo propio que hay en él.

Hasta ahora, en el nombre «nihilismo» resuena la disonancia de lo negativo, en el sentido de lo destructivo. Hasta ahora, la metafísica vale como el ámbito más elevado en el que se piensa lo más profundo. Presumiblemente, aquella disonancia en el nombre «nihilismo», aunque también este valer de la metafísica, sean una genuina apariencia y, de tal modo, una apariencia necesaria. Esta apariencia es inevitable. El pensar metafísico no puede superarla.

¿Sigue siendo insuperable también para el pensar según la historia del ser? Esta apariencia de disonancia en el nombre «nihilismo» podría

señalar hacia una resonancia más profunda que no habría que pensar desde la altura de lo metafísico sino desde un ámbito diferente.[35] La esencia de la metafísica llega a mayor profundidad que la metafísica misma, a una profundidad que pertenece a ese otro ámbito, de manera tal que lo profundo ya no es la correspondencia con una elevación.

Según su esencia, el nihilismo es la historia de la promesa como la cual el ser mismo se reserva en un misterio que, él mismo histórico, salvaguarda el desocultamiento del ser desde aquella historia en la forma de la metafísica. La totalidad de esta esencia del nihilismo, en la medida en que, en cuanto historia del ser, se traslada a la esencia del hombre como albergue, da al pensamiento todo que pensar. Lo que de este modo se da al pensamiento como lo que hay que pensar, lo denominamos el *enigma.*

El ser, la promesa de su desocultamiento como historia del misterio, es él mismo el enigma. El ser es lo que desde su esencia da que pensar únicamente esta esencia. El hecho de que El, el ser, *dé que pensar,* y no ocasionalmente y en algún respecto, sino siempre y según cualquier respecto, puesto que es Él, el ser, quien entrega su esencia al pensar,[36] esto es un rasgo del ser mismo. El ser mismo es el enigma. Esto no significa, en el caso de que aún sea admisible una comparación tal, que el ser sea lo irracional contra lo que rebota todo lo racional para caer en la incapacidad del pensar. Por el contrario, el ser, en cuanto aquello que da que pensar, es decir como lo que hay que pensar, es también lo único que plantea desde sí la reivindicación de ser lo que hay que pensar; «es», en cuanto tal, la reivindicación misma. Ante el ser mismo, el indigno juego de escondite que se daría entre lo irracional y lo racional queda desbaratado por su carencia de pensamiento.

¿Pero la esencia del nihilismo según la historia del ser no es lo meramente pensado por parte de un pensar exaltado con el que una filosofía romántica huye de la verdadera realidad? ¿Qué significa esta esencia pensada del nihilismo frente a la única realidad efectiva del nihilismo real, que esparce por todas partes confusión y descomposición, empuja al crimen y a la desesperación? ¿Qué pretende esa

35. Cfr. «La determinación de la cosa del pensar», cfr. manuscritos de 1963 ss. (prólogo a Wegmarken) [Hay una versión publicada: «Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens», St Gallen, 1984].

36. El acaecimiento apropiante.

pensada nada del ser frente a la a-niquil-ación [*Ver-nichts-ung*] de todo ente que, con su violencia que se inmiscuye por todas partes, hace ya casi inútil toda resistencia?

No hace falta ya describir con detalles la violencia en expansión del nihilismo real, que es experimentado de manera suficientemente directa aún sin una definición esencial ajena a la realidad. Por otra parte, a pesar de toda la unilateralidad de su interpretación, la experiencia de Nietzsche ha dado de modo tan penetrante con el nihilismo «real» que, frente a ella, la determinación aquí intentada de la esencia del nihilismo aparece como algo esquemático, por no hablar de su inutilidad. ¿Pues en medio de la amenaza de toda consistencia divina, humana, cósica y natural, quién habría de preocuparse por cuestiones tales como el dejar fuera del permanecer fuera del ser mismo, en caso de que esto acontezca y no sea más bien la escapatoria de una abstracción desesperada?

Si por lo menos fuera visible una conexión del nihilismo real, o aunque más no fuera del experimentado por Nietzsche, con la esencia pensada del nihilismo. Entonces se le quitaría a ésta la evidente apariencia de total irrealidad, que parece ser aún mayor que la enigmaticidad que se le ha reconocido.

Queda la pregunta, o más bien sólo ahora se plantea, de si la «esencia» del ser proviene en algún caso del ente, de si lo real, en cuanto aquello que es, es capaz con todos sus manejos de determinar la realidad efectiva [*Wirklichkeit*], el ser, o si, por el contrario, es la eficacia [*Wirksamkeit*] proveniente del ser mismo la que ocasiona todo lo real.

¿Lo que Nietzsche experimenta y piensa, la historia de la desvalorización de los valores supremos, se mantiene por sí mismo? ¿No esencia en esa historia la esencia del nihilismo según la historia del ser? Que la metafísica de Nietzsche interprete el ser como un valor es el efectivo-eficaz [*wirklich-wirksam*] dejar fuera del permanecer fuera del ser mismo en su desocultamiento. Lo que llega al lenguaje en esa interpretación del ser como valor es lo impropio que acontece en la esencia del nihilismo, lo cual no se conoce a sí mismo y sin embargo sólo *es* desde la unidad esencial con lo propio del nihilismo. Si Nietzsche experimentó realmente una historia de la desvalorización de los valores supremos, lo así experimentado, junto con la experiencia misma, es el *real* dejar fuera del permanecer fuera del ser en su desocultamiento.

El dejar fuera *es* como historia real y acontece como tal desde la unidad esencial de lo impropio en el nihilismo con lo propio en él. Esta historia no es nada que esté junto a la «esencia». Es ésta misma y sólo ésta.

A su interpretación del nihilismo *(La voluntad de poder,* n. 2), *«que los valores supremos se desvalorizan»,* Nietzsche le agrega una comentario; dice así: «Falta la meta, falta la respuesta al "¿por qué?"».[37]

Reflexionemos con mayor precisión acerca de la pregunta que aquí pregunta «¿por qué?» respecto de aquello a lo que pregunta y de aquello por lo que pregunta. Aquello a lo que pregunta es el ente en cuanto tal en su totalidad, por qué es el ente. En cuanto tal pregunta metafísica, pregunta por aquel ente que pudiera ser el fundamento de lo que es y de cómo es. ¿Por qué la pregunta por los valores supremos contiene la pregunta por lo más elevado? ¿Falta sólo la respuesta a esta pregunta? ¿O falta la pregunta misma como la pregunta que es? Al preguntar incurre en falta, en la medida en que, preguntando por el fundamento del ente, deja de lado con su preguntar el ser mismo y su verdad, lo deja fuera. Esta pregunta ya está en falta *como pregunta* —no sólo porque le falte la respuesta—: esta pregunta fallida no es una mera falta, en el sentido de que se le haya deslizado algo incorrecto. La pregunta falla a sí misma. Se pone en una situación sin perspectivas, en cuyo entorno toda posible respuesta se queda corta de antemano.

Pero en el hecho de que, tal como lo comprueba Nietzsche, falte realmente la respuesta al «¿por qué?» y que, incluso allí donde se la dé quede, visto en dirección del ente en total, sin eficacia, en esto, en que esto sea y sea tal como es, se muestra otra cosa. La pregunta, aunque permanezca sin respuesta, domina aún todo preguntar. El dominio real y exclusivo de esta pregunta no es otra cosa, sin embargo, que el real dejar fuera del permanecer fuera del ser mismo.

¿Pensada desde esta visión, es la esencia del nihilismo algo abstracto? ¿O esto que esencia de la historia del ser mismo es *el* acontecer a partir del cual acontece [*geschieht*] ahora toda historia [*Geschichte*]? ¿El hecho de que toda historiografía, incluso la que posee el rango y la amplitud de miras de Jakob Burckhardt, no sepa ni pueda saber nada de todo esto, es una prueba suficiente de que esta esencia del nihilismo *no* «es»?

37. Cfr. pág. 283.

Si la metafísica de Nietzsche no sólo interpreta el ser como un valor desde el ente en el sentido de la voluntad de poder, si piensa además a la voluntad de poder como el principio de una nueva posición de valores y comprende a ésta como una superación del nihilismo, entonces en ese querer superar se expresa el más extremo quedar enredada de la metafísica en lo impropio del nihilismo, de manera tal que con ese quedar enredada se cierra el paso a su propia esencia y así, en la forma de una superación del nihilismo, le da a éste, sólo entonces, la eficiencia de su inesencia desencadenada.

Sólo la presunta superación del nihilismo instaura el dominio del incondicionado dejar fuera del permanecer fuera del ser mismo en beneficio del ente del tipo de la voluntad de poder que pone valores. Mediante su sustracción, que de todos modos sigue siendo referencia al ente como el que aparece «el ser», el ser mismo se desprende hacia la voluntad de poder, como la cual el ente parece imperar antes y por encima de todo ser. En este imperar y en este parecer del ser que está encubierto respecto de su verdad, el permanecer fuera del ser esencia en el modo de admitir el extremo dejar fuera de sí y dar así apoyo al embate de lo meramente real —de las tan invocadas realidades—, que se vanagloria de ser lo que es, arrogándose al mismo tiempo la medida para decidir que sólo lo eficaz —lo perceptible y la impresión, la vivencia y la expresión, lo útil y el éxito— deben valer como ente.

En esta figura, la más extrema de lo impropio del nihilismo, que aparentemente aparece por sí, esencia la unidad esencial del nihilismo según la historia del ser. *Admitiendo que el aparecer incondicionado de la voluntad de poder en la totalidad del ente no es una nada, ¿es acaso la esencia del nihilismo según la historia del ser, esencia que impera de modo oculto en aquel aparecer, algo sólo pensado o, más aún, fantástico?*[38]

¿No radica más bien lo fantástico, ya que se habla de ello, en que nos entregamos al hábito de tomar como lo único real manifestaciones, tomadas por sí aisladamente e interpretadas de modo negativo, de consecuencias de un nihilismo no experimentado en su esencia, dejando que se lleve el viento como una mera nada lo que esencia en esa realidad? ¿Y si este opinar, ciertamente fantástico, fuera del mismo tipo que el nihilismo del que cree, con buena fe y colmado de voluntad de orden, que no lo ha afectado o que se ha liberado de él?

38. La voluntad de poder y el dis-positivo [*Ge-stell*] y su ambigüedad.

La esencia del nihilismo según la historia del ser ni es algo sólo pensado ni está suspendida como algo separado por encima del nihilismo real. Antes bien, aquello que se tiene por «lo real» sólo es desde la historia esencial del ser mismo.

Ahora bien, la diferencia de lo impropio y lo propio que impera en la unidad esencial del nihilismo podría ciertamente divergir hasta llegar a que lo impropio se aparte de modo extremo de lo propio. Entonces, la unidad esencial del nihilismo, de conformidad con el sentido que le pertenece, tendría que ocultarse al extremo. Tendría que desaparecer como una nula nada dentro del desocultamiento del ente en cuanto tal, que vale en todas partes como el ser mismo. Tendría que parecer entonces como si del ser mismo, en el caso de que algún pensamiento pudiera aún llegar a ello, no hubiera en verdad nada.

¿Quién, si reflexiona sobre lo dicho hasta ahora, no presumirá que el ser mismo es capaz de esta posibilidad? ¿Quién, si piensa, podría, sin embargo, sustraerse a ser impresionado [*angemutet*] por esta extrema sustracción del ser, para presumir [*vermuten*] en ella una pretensión [*Zumutung*] del ser —*éste mismo como tal pretensión*—, pretensión que concierne al hombre en su esencia? Esta esencia no es algo humano. Es el albergue del advenir del ser que, en cuanto tal advenir, se dota de aquél y se traslada a él, de manera tal que —como consecuencia de ello y sólo así— *«se da el ser»*.[39] La esencia del nihilismo según la historia del ser acontece como la historia del misterio como la que se da la esencia de la metafísica.

Para el pensar, la esencia del nihilismo es el enigma. Esto queda admitido. Pero esta admisión, sin embargo, no otorga con posterioridad y desde sí algo de lo que podía disponer previamente. La admisión [*Eingeständnis*] no hace más que colocarse en la insistencia [*Inständigkeit*]:en el expectante estar dentro *[innestehen]* en medio de la verdad del ser, ella misma encubierta. Pues sólo mediante la insistencia el hombre es capaz de mantenerse en su esencia como aquel que piensa.

39. Acaecimiento y darse, cfr. «Zeit und Sein». [«Tiempo y ser». Publicado posteriormente en *Zur Sache des Denkens*, Niemegar, Tubinga, 1969. Hay trad. cast. de E Soler en M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica,* 3ª ed., Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1977; y de M. Garrido en M. Heidegger, *Tiempo y Ser*, Tecnos, Madrid, 1999.]

Cuando el pensar se dispone a pensar, está ya en la admisión del enigma de la historia del ser. En efecto, apenas piensa, el ser ya se le ha dado a pensar. *El modo de la impresión inicial es el permanecer fuera del desocultamiento del ser en lo desoculto del ente en cuanto tal.*

De inmediato, y por un largo tiempo, el pensar no presta atención a esto. Ello le impide experimentar que las manifestaciones del nihilismo tal como es comprendido habitualmente son desencadenadas por el desprenderse del ser, que abandona el permanecer fuera de su desocultamiento al dejar fuera por parte de la metafísica, que al mismo tiempo y de modo oculto impide el advenir del ser que se oculta. En la medida en que las manifestaciones nihilistas vienen del desprenderse del ser, son ocasionadas por el predominio del ente mismo e impulsan el apartarse del ente del ser mismo.

En este acontecer del permanecer fuera del ser mismo, el hombre está arrojado al desprendimiento del ente de la verdad del ser que se sustrae. Representando el ser en el sentido del ente en cuanto tal, cae en el ente para, quedando a su merced, erigirse a sí mismo como el ente que representando-produciendo se apodera del ente en cuanto algo objetivo. El hombre, desde sí, pone en seguridad su esencia en medio del ente frente y a favor de éste. El aseguramiento en el ente intenta llevarlo a cabo por medio de un orden completo de todo el ente en el sentido de un aseguramiento planificado de su existencia consistente, modo en el que debe llevarse a cabo la instauración *[Einrichtung]* en lo correcto *[im Richtigen]* de la seguridad.

La objetivación de todo ente en cuanto tal, realizada desde el alzamiento del hombre al exclusivo quererse de su voluntad, es la esencia, según la historia del ser, del proceso por el cual el hombre levanta su esencia en la subjetividad. De acuerdo con ella, el hombre se instala e instala lo que representa como el mundo dentro de la relación-sujeto-objeto, sustentada por la subjetividad. *Toda trascendencia,*[40] *ya sea la ontológica o la teológica, se representa relativamente a la relación-sujeto-objeto.* Mediante el alzamiento a la subjetividad, incluso la trascendencia teológica, y por lo tanto el más ente de los entes —al que se designa, de manera suficientemente significativa, como: «el ser»— se desplazan a un tipo de objetividad, a saber, a aquella que corresponde a la subjetividad de la fe moral-práctica. El hecho de que, bajo la forma de la «providencia», el hombre se tome en serio

40. Cfr. pág. 284.

esta trascendencia para su subjetividad religiosa o la adopte sólo como un pretexto para la voluntad de su subjetividad egoísta, no cambia nada respecto de la esencia de esta posición fundamental metafísica del ser humano.

No hay razón para sorprenderse por el hecho de que las dos opiniones sobre la providencia, contrarias si se las ve desde ellas mismas, dominen al mismo tiempo, una junto a la otra, pues ambas provienen de la misma raíz de la metafísica de la subjetividad. En cuanto metafísica, ésta deja de antemano impensado al ser mismo en su verdad. Pero en cuanto metafísica de la subjetividad convierte al ser, en el sentido del ente en cuanto tal, en la objetividad del representar y del pro-poner [*Vor-setzen*]. La propuesta del ser como valor puesto por la voluntad de poder sólo es el último paso de la metafísica moderna, en la que el ser aparece como voluntad.

Pero esta historia de la metafísica, en cuanto historia del desocultamiento del ente en cuanto tal, es la historia del ser mismo. La moderna metafísica de la subjetividad es la permisión [*Zulassung*] del ser mismo que, en el permanecer fuera de su verdad, ocasiona [*veranlasst*] el dejar fuera [*Auslassen*] de ese permanecer fuera. Pero la esencia del hombre, que, de modo oculto, es el albergue, perteneciente al ser mismo, del ser en su advenir, resulta tanto más dejada fuera cuanto más esenciantemente [*wesender*] se preserva este advenir en la forma de la sustracción del ser. Frente a su propia esencia, que permanece en la sustracción junto con el ser mismo, el hombre se vuelve inseguro, sin poder experimentar el origen ni la esencia de esa inseguridad. En su lugar, busca lo primariamente verdadero y consistente en la seguridad de sí mismo. Por eso aspira a un aseguramiento de sí en medio del ente que sea organizable por él mismo, para lo cual investiga al ente respecto de las posibilidades de aseguramiento nuevas y cada vez más fiables que ofrece. De este modo se muestra que, de entre todos los entes, el hombre se ve llevado a la inseguridad de una manera especial. Esto permite suponer que, precisamente en su relación con su esencia, es quien está puesto en juego en mayor grado. Con ello se alumbra la posibilidad de que el ente en cuanto tal pueda esenciar de modo tal que ponga todo en juego: que sea él mismo ese «juego del mundo».

En los años de trabajo para su planeada obra capital, Nietzsche reunió los pensamientos fundamentales de su metafísica en el siguiente poema. Forma parte de la serie de las «Canciones del Prín-

cipe Vogelfrei», que fuera agregada como «Apéndice» a la segunda edición (1887) de *La gaya ciencia* (V, 349):

A GOETHE

¡Lo imperecedero
es sólo tu alegoría!
Dios, el insidioso,
una subrepticia invención de poeta...

La rueda del mundo, al rodar,
roza meta tras meta:
necesidad, lo llama el rencoroso,
y el bufón lo llama: juego...

El juego del mundo, dominante,
mezcla ser y apariencia:
¡Lo eterno bufonesco
nos mezcla a *nosotros* — en él!...

En lugar de la pertinente interpretación exhaustiva, que repetiría algunas cosas dichas anteriormente, baste la siguiente indicación.

La última estrofa permite ya reconocer que Nietzsche piensa el «juego del mundo», en cuanto «dominante», desde la voluntad de poder. La voluntad de poder pone, a una con el «ser», al mismo tiempo la «apariencia» (el arte) como condición de su acrecentamiento. Ambos, ser y apariencia se mezclan entre sí. Pero lo que mezcla, el modo en el que *es* la voluntad de poder, es llamado en el poema «lo eterno bufonesco», «la rueda del mundo, al rodar». Es el eterno retorno de lo mismo, que no pone ninguna meta imperecedera sino que sólo «roza meta tras meta».

En la medida en que es, el hombre es una forma de la voluntad de poder. El poder mezclador de la rueda del mundo lo mezcla «en» la totalidad del ente-deviniente.

En el ámbito metafísico del pensamiento de la voluntad de poder como eterno retorno de lo mismo, para determinar la referencia del hombre al «sep> sólo queda la posibilidad de decir:

¡Lo eterno bufonesco
nos mezcla a *nosotros* — en él!...

El carácter de juego del juego del mundo lo piensa la metafísica de Nietzsche del único modo en que puede pensarlo: desde la unidad de la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo. Sin la referencia a esa unidad, la expresión «juego del mundo» quedaría vacía. Para Nietzsche es, sin embargo, una expresión pensada y, en cuanto tal, pertenece al lenguaje de su metafísica.

La unidad de la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo descansa en la copertenencia de *essentía* y *existentia*,[41] cuya distinción permanece oscura en cuanto a su proveniencia esencial.

La unidad de la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo quiere decir: la voluntad de poder es en verdad la voluntad de voluntad, determinación en la que la metafísica de la subjetidad (cfr. pág. 366 ss.) alcanza la cima de su despliegue, es decir su acabamiento. El concepto metafísico de «juego del mundo» nombra la afinidad según la historia del ser con lo que Goethe ha experimentado como «la naturaleza» y Heráclito como κόσμος (cfr. fr. 30).

En el imperar a veces claro y a veces confuso del juego del mundo pensado metafísicamente, el ente en cuanto tal se desvela a veces como voluntad de voluntad y a veces vuelve a ocultarse. En todas partes, el ente en cuanto tal se ha llevado a un desocultamiento que lo hace aparecer como lo que se pone-sobre-sí y lo que se-lleva-a-sí-mismo-ante-sí. Éste es el rasgo fundamental de la subjetidad. El ente, en cuanto subjetidad, deja fuera de una manera decisiva la verdad del ser mismo, en la medida en que la subjetidad, desde su propia voluntad de aseguramiento, pone la verdad del ente como certeza. La subjetidad no es algo hecho por el hombre, sino que el hombre se asegura como el ente que está en conformidad con el ente en cuanto tal en la medida en que se quiere como sujeto-yo y como sujeto-nosotros, en que se re-presenta [*vor-stellt*] a sí y de ese modo se remite [*zu-stellt*] a sí.

El hecho de que el ente en cuanto tal sea en el modo de la subjetidad y de que de acuerdo con ello el hombre busque y revise en medio del ente todas las vías de asegurar su seguridad, no hace más que testimoniar en todas partes lo siguiente: en la historia de su permanecer fuera, el ser mismo retiene en sí su desocultamiento. *El ser mismo esencia como este retener en sí.* Pero esta esencia del ser no acontece por detrás y por encima del ente, sino, en caso de que sea

41. Cfr. pág. 280.

admisible la representación de una relación tal, más bien *delante* del ente en cuanto tal. Por eso, lo presuntamente real del nihilismo en su representación habitual queda por detrás de su esencia. El hecho de que nuestro pensar, habituado desde hace siglos a la metafísica, no llegue aún a captarlo, no es una prueba en favor de la opinión contraria. Del mismo modo, habría que preguntarse aquí si, en general, las pruebas del pensar, de cualquier tipo que sean, son lo esencial; o más bien las señas del ser.

¿Pero cómo podemos estar seguros de las señas? Esta pregunta, que suena tan seria y tan dispuesta, proviene, sin embargo, de una pretensión que forma parte aún del ámbito de la metafísica de la subjetidad. Esto no quiere decir que se la pueda pasar por alto. Se trata, más bien, de preguntar si esta apelación a criterios de certeza piensa y ha pensado todo lo que pertenece al dominio en el que quisiera manifestarse.

Lo que esencia en el nihilismo es el permanecer fuera del ser en cuanto tal. En el permanecer fuera se promete él mismo en su desocultamiento. El permanecer fuera se entrega al dejar fuera del ser mismo en el misterio de la historia como la cual la metafísica mantiene oculta la verdad del ser en el desocultamiento del ente. En cuanto promesa de su verdad, el ser retiene en sí su propia esencia. Desde este retener en sí acontece la permisión de dejar fuera de permanecer fuera. El retener en sí desde la respectiva lejanía de la sustracción, retener que se oculta en la correspondiente fase de la metafísica, determina en cada caso, en cuanto ἐποχή del ser mismo, una época de la historia del ser.[42]

Pero si el ser mismo se sustrae en su más lejano reservarse, el ente en cuanto tal, desprendido como lo único que da medida para «el ser», se alza en la totalidad de su dominio. El ente en cuanto tal aparece como voluntad de poder, en la que el ser llega al acabamiento de su subjetidad como voluntad. La metafísica de la subjetividad deja fuera el ser de manera tan decidida que el ser queda oculto en el pensar en términos de valor y éste ya casi no puede saberse ni aceptarse como metafísica. En cuanto la metafísica se interna en el torbellino de su dejar fuera, éste, irreconocible como tal, se instituye en verdad del ente en la forma del aseguramiento de la existencia con-

42. Cfr. *Holzwege*, Anaximandro. [GA, 5 tr. cit.: *Caminos de bosque*, «La sentencia de Anaximandro».]

sistente y lleva a su acabamiento el bloqueo de la verdad del ente en cuanto tal frente a la verdad del ser. Este bloqueo, sin embargo, de acuerdo con el reinante enmascaramiento de la metafísica respecto de sí misma, aparece como la liberación de toda metafísica (cfr. *Ocaso de los ídolos,* «Cómo el "mundo verdadero" se convirtió finalmente en fábula», VIII, pág. 82 s.).

De esta manera, lo impropio dentro del nihilismo alcanza un predominio incondicionado, detrás del cual desaparece como inaccesible e impensable lo propio y, con él y con su referencia a lo impropio, la esencia misma del nihilismo. En esta época de la historia del ser se imponen las consecuencias del predominio de lo impropio del nihilismo, y sólo ellas, pero nunca *como* consecuencias, sino como el nihilismo mismo. Por eso éste sólo muestra rasgos destructivos. Éstos serán experimentados, favorecidos o combatidos a la luz de la metafísica.

La antimetafísica y la inversión de la metafísica, pero también la defensa de la metafísica habida hasta el momento, son un avatar único del dejar fuera del permanecer fuera del ser mismo que viene aconteciendo desde hace tiempo.

La lucha acerca del nihilismo, a favor y en contra de él, se lleva a cabo en el campo que ha delimitado el predominio de la inesencia del nihilismo. Mediante esta lucha no se decide nada. No hace más que sellar el predominio de lo impropio dentro del nihilismo. Incluso cuando opina que se halla en el lado contrario, es en el fondo y por completo nihilista, en el destructivo significado habitual de la palabra.

La voluntad de superar el nihilismo se desconoce a sí misma porque se excluye a sí misma de la revelación de la *esencia* del nihilismo como historia del permanecer fuera del ser, sin poder saber lo que hace. El desconocimiento de la imposibilidad esencial de superar el nihilismo en el interior de la metafísica, incluso mediante su inversión, puede llegar hasta el extremo de considerar inmediatamente la negación de esta posibilidad como una afirmación del nihilismo o, por lo menos, como una indiferencia que observa el proceso del deterioro nihilista sin intervenir.

Puesto que el permanecer fuera del ser es la historia del ser y por tanto la historia propiamente existente, el ente en cuanto tal, y especialmente en la época del dominio de la inesencia del nihilismo, cae en lo ahistórico. Signo de ello es la emergencia de la historiografía, que pretende ser la representación determinante de la historia. Toma

a ésta como algo pasado y explica su surgimiento como una conexión de efectos causalmente demostrable. Lo pasado que se ha objetivado de tal manera mediante el relato y la explicación aparece en el círculo visual de aquel presente que lleva a cabo en cada caso la objetivación y que, a lo sumo, se explica a sí mismo como producto del acontecer pasado. Qué son los hechos y qué la facticidad, qué sea en general el ente en este tipo de pasado, es algo que ya se cree saber, puesto que la objetivación llevada a cabo por la historiografía siempre sabe aducir algún material de hechos y presentarlo en una visión fácilmente comprensible y, sobre todo, «actual».

Por todas partes, la situación historiográfica queda desmembrada; éste es, en efecto, el punto de partida y la meta de la sujeción del ente en el sentido de un aseguramiento del puesto y de las relaciones del hombre en medio del mismo. La historiografía, consciente o inconscientemente, está al servicio de la voluntad de las diferentes humanidades de instaurarse en el ente de acuerdo con un orden abarcable.Tanto la voluntad del nihilismo comúnmente entendido y de su acción como la voluntad de superación del nihilismo se mueven en el cómputo historiográfico del espíritu historiográficamente analizado y de las situaciones histórico-universales.

Qué sea la historia es algo que en ocasiones también se pregunta en la historiografía, pero siempre sólo «también» y, por eso, ya sea como agregado posterior o de modo marginal, pero siempre como si las representaciones historiográficas de la historia pudieran, con una generalización suficientemente amplia, proporcionar la determinación de la esencia de la historia. Mas cuando la filosofía asume el preguntar e intenta presentar una ontología del acontecer de la historia, se queda en la interpretación metafísica del ente en cuanto tal.

La historia en cuanto ser, en cuanto proviene incluso de la esencia del ser mismo, permanece impensada. Por eso, toda reflexión historiográfica del hombre sobre su situación es una reflexión metafísica y forma parte, ella misma, del esencial dejar fuera del permanecer fuera del ser. Es necesario pensar el carácter metafísico de la historiografía si hemos de medir el alcance de la reflexión historiográfica que en ocasiones se cree llamada, si no a salvar, por lo menos a aclarar al hombre que resulta puesto en juego en la época en que llega a su acabamiento la inesencia del nihilismo.

Entretanto, en conformidad con las pretensiones y exigencias de la época, el ejercicio efectivo de la historiografía ha pasado de la

ciencia especializada al periodismo. La palabra, comprendida de modo recto y no peyorativo, nombra la instauración y el aseguramiento metafísico de la cotidianidad de la época incipiente en la forma de una historiografía que trabaja de manera segura, es decir con la mayor velocidad y fiabilidad posibles, y por medio de la cual se sirve a cada uno la objetividad del día que resulte en cada caso utilizable. Ella contiene, al mismo tiempo, el reflejo de la objetivación del ente en su totalidad que se está llevando a cabo.

En efecto, con la metafísica de la subjetividad que llega a su acabamiento, el cual corresponde a la extrema sustracción de la verdad del ser, comienza la época de la objetivación incondicionada y completa de todo lo que es. En la objetivación, el hombre mismo, y todo lo que pertenece a la humanidad, se convierte en una mera existencia consistente que, computado psicológicamente, queda integrado en el proceso de trabajo de la voluntad de voluntad, independientemente de que en él algunos individuos se imaginen aún libres o que otros interpreten este proceso como algo puramente mecánico. Tanto unos como otros desconocen la oculta esencia según la historia del ser, es decir la esencia nihilista, que, dicho en el lenguaje de la metafísica, sigue siendo siempre algo espiritual. El hecho de que, en el proceso de la objetivación incondicionada del ente en cuanto tal, la humanidad convertida en material humano quede incluso postergada respecto de las materias primas y los materiales de trabajo, no radica en una preferencia pretendidamente materialista por la materia y la fuerza respecto del espíritu, sino que se funda en lo incondicional de la objetivación misma, que tiene que llegar a poseer y asegurar la posesión de todas las existencias consistentes, de cualquier tipo que sean.

La objetivación incondicionada del ente en cuanto tal proviene del dominio de la subjetividad que llega a su acabamiento. Ésta esencia [*west*] desde el extremo desprenderse del ente en cuanto tal en dirección del dejar fuera del ser mismo que, de esta forma, rehusa su permanecer fuera rechazándolo a lo más lejano y, en cuanto tal rehusar, hace destinación del ser en la forma del ente en Cuanto tal: como el destino del total ocultamiento del ser en medio del completo aseguramiento del ente.

La historia, cuya historicidad permanece oculta, quizás sea interpretada aún de modo historiográfico —es decir, siempre, metafísico—, desde posiciones distintas, si no necesariamente opuestas. La

instauración de las metas de todo ordenamiento, la estimación de los valores de lo humano, instituye en cada caso, de acuerdo con la respectiva posición del pensamiento en términos de valor, su ámbito público y le proporciona validez.

Así como el desocultamiento del ente, en cuanto verdad de este último, se ha convertido en un valor, así también, como consecuencia esencial de esta interpretación de la esencia de la verdad, ese tipo de desocultamiento que se llama ámbito público se vuelve un valor necesario del aseguramiento de la existencia consistente de la voluntad de poder. Se trata en cada caso de interpretaciones metafísicas, o lo que aquí es lo mismo, antimetafísicas, acerca de qué tiene que valer como ente y qué como no ente. Pero el ente así objetivado no es, sin embargo, lo que *es*.

Lo que es es lo que acontece. Lo que acontece ya ha acontecido. Esto no quiere decir que sea pasado. Lo que ya ha acontecido es sólo aquello que se ha recogido en la esencia del ser, lo esenciado *[Ge-Wesen]*, desde lo cual y como lo cual es el advenir del ser mismo, aunque sea en la forma del sustraerse que permanece fuera. El advenir mantiene al ente en cuanto tal en su desocultamiento y le deja este último como el impensado ser del ente. Lo que acontece *[geschieht]* es la historia *[Geschichte]* del ser, es el ser como historia del permanecer fuera. Éste va al encuentro de la esencia del hombre, y lo hace en la medida en que el hombre de nuestra época no conoce ni lleva a cabo la admisión de que su propia esencia le es escatimada. El permanecer fuera del ser va al encuentro de la esencia del hombre de manera tal que éste, en su referencia al ser, sin conocerlo, lo esquiva, en cuanto comprende el ser sólo desde el ente y quiere que toda pregunta por el «ser» se entienda de este modo.

Si la admisión por parte del hombre ya hubiera acontecido de acuerdo con su esencia según la historia del ser, el hombre tendría que poder experimentar la esencia del nihilismo. Esta experiencia le haría pensar que el nihilismo comúnmente conocido es lo que es desde el dominio acabado de la inesencia de su esencia. A esta proveniencia esencial del nihilismo metafísicamente comprendido se debe que el nihilismo no pueda superarse. Pero no se puede superar no porque sea insuperable sino porque todo querer superar sigue siendo inadecuado a su esencia.

La relación histórica del hombre respecto de la esencia del nihilismo sólo puede basarse en que su pensar acepte pensar al encuen-

tro[43] del permanecer fuera del ser mismo. Este pensar según la historia del ser lleva al hombre ante la esencia del nihilismo; por el contrario, todo querer-superar deja efectivamente al nihilismo detrás de nosotros, pero sólo en la medida en que, imperceptiblemente, dentro del horizonte de experiencia metafísicamente determinado que sigue siendo dominante, se alza a nuestro alrededor con mayor poder aún y trastorna el opinar.

El pensar según la historia del ser deja que el ser advenga en el espacio esencial del hombre. En la medida en que este recinto esencial es el albergue con el que se dota el ser en cuanto ser mismo, esto quiere decir: el pensar según la historia del ser deja que el ser esencie como ser mismo. El pensar da el paso atrás que sale del representar metafísico.[44] El ser se despeja *[lichtet sich]* como el advenir del retener en sí el rehusar de su desocultamiento. Lo que se nombra con *«despejar», «advenir», «retener en sí», «rehusar», «desocultar», «ocultar»*, es lo esenciante mismo y uno *[das Selbe und Eine Wesende]*: el ser.[45]

Pero en el paso atrás, este nombre pierde al mismo tiempo su fuerza denominativa,[46] en la medida en que, inadvertidamente, sigue diciendo «presencia y consistencia», determinaciones a las que nunca puede adjuntarse lo *esenciante* del ser como un simple añadido. Por otra parte, hay que llevar al extremo el intento de pensar el ser como ser con la mirada puesta en la tradición, para experimentar que y por qué ser no se deja determinar ya como «ser». Este límite no hace que el pensar se extinga sino que, por el contrario, lo transforma, convirtiéndolo en aquella esencia que ya está predeterminada desde el escatimarse de la verdad del ser.

Cuando el pensar metafísico se destina *[sich schickt]* al paso atrás, se apronta *[schickt sich an]* a dejar en libertad el espacio esencial del hombre. Pero este dejar en libertad es inducido por el ser a pensar al encuentro del advenir de su permanecer fuera. El paso atrás no deja de lado la metafísica. Por el contrario, sólo ahora el pensar tiene frente a sí y a su alrededor, en el ámbito de las experiencias del ente en cuanto tal, la esencia de la metafísica. La proveniencia de la metafísica según la historia del ser permanece como lo que hay que pen-

43. Cfr. pág. 299.
44. Cfr. pág. 322.
45. Acaecimiento apropiante.
46. Cfr. pág. 288.

sar. De este modo, su esencia es conservada como el misterio de la historia del ser.

Su permanecer fuera es la sustracción de sí mismo en el retener en sí su desocultamiento, el cual promete en el ocultarse que rehusa. Así, el ser esencia como la promesa en la sustracción [*Entzug*]. Pero ésta no deja de ser una referencia *[Bezug]*, una referencia como la cual el ser mismo hace llegar a sí su albergue, es decir, lo trae y ocupa [*be-zieht*].[47] En cuanto tal referencia, incluso en el permanecer fuera de su desocultamiento el ser no deja escapar [*ablassen*] nunca a éste, el cual, en el retener en sí, queda sólo desprendido *[losgelassen]* como desocultamiento del ente en cuanto tal. El ser, en cuanto tal advenir que no deja escapar nunca su albergue, es lo que no-deja-de, lo incesante [*Un-ab-lässige*]. De este modo, es necesitante [*nötigend*]. El ser esencia así en la medida en que, en cuanto advenir del desocultamiento, necesita [*be-nötigt*] de este último, no como algo extraño sino como ser mismo. El ser precisa el asilo. Al necesitarlo, lo requiere.

El ser es necesitante en este sentido doblemente ***unitario:*** *es lo incesante y lo que precisa, en la referencia y ocupación del albergue como el cual esencia la esencia a la* ***que*** *pertenece el hombre, en cuanto es aquel de quien se precisa.* Lo doblemente necesitante es, y se denomina, necesidad *[Not]*. En el advenir del permanecer fuera de su desocultamiento, el ser mismo es la necesidad.

Pero en el permanecer fuera, que al mismo tiempo permanece encubierto por el dejar fuera de la verdad de ser en la historia de la metafísica, la necesidad queda velada. En el interior del desocultamiento del ente en cuanto tal, desocultamiento como el cual la historia de la metafísica determina el acontecer fundamental, la necesidad del ser no llega a aparecer. El ente *es* y suscita la apariencia de que el ser es sin la necesidad.

Pero la falta de necesidad que se instaura como dominio de la metafísica lleva al ser mismo al extremo de su necesidad. Ésta no es sólo lo necesitante en el sentido del requerimiento que no cesa y que requiere el albergue en cuanto lo precisa como el desvelamiento del advenir, es decir, en cuanto lo deja esenciar como la verdad del ser. Lo incesante de su precisar va tan lejos en el permanecer fuera de su desocultamiento que el albergue del ser, es decir, la esencia del hombre, es dejado fuera, el hombre es amenazado con la aniquilación de su esencia y el ser mismo puesto en peligro en el precisar de

47. (Inicia, in-cipit [an-fängt].)

su albergue. Yendo tan lejos en el permanecer fuera, el ser se dota del peligro de que la necesidad como la que esencia en cuanto necesitante no sea nunca históricamente para los hombres la necesidad que ella es. En el extremo, la necesidad del ser se vuelve falta de necesidad. El predominio de la falta de necesidad, que en cuanto tal permanece velada, del ser que, en su verdad, sigue siendo la necesidad doblemente necesitante del incesante precisar del albergue, no es otra cosa que la preponderancia incondicionada, dentro de la esencia del nihilismo, de su inesencia completamente desplegada.

La falta de necesidad como velada necesidad extrema del ser domina, sin embargo, precisamente en la época del ensombrecimiento del ente y de la confusión, de la violencia de lo humano y de su desesperación, de la descomposición del querer y de su impotencia. Un padecimiento sin límites y un dolor sin medida muestran en todas partes, de modo abierto y tácito, que el mundo se encuentra en un estado de plena necesidad. Y a pesar de ello, en el fundamento de su historia, carece de necesidad. Ésta es, sin embargo, según la historia del ser, su necesidad suprema y, al mismo tiempo, la más oculta. Pues es la necesidad del ser mismo.

Pero ¿cómo puede esta necesidad en cuanto tal afectar expresamente al hombre, afectarlo en la lejanía esencial que tiene respecto de sí mismo? ¿Qué puede hacer el hombre, si la necesidad es en verdad necesidad del ser mismo? La necesidad del ser mismo, como la cual la esencia del nihilismo es históricamente y que traerá —quizá— el advenimiento de lo esencial en él, no es, evidentemente, una necesidad de un tipo tal que el hombre pueda afrontarla manejándola y defendiéndose de ella. Aún suponiendo que defenderse no sea, respecto de esta necesidad, una relación contraria a su esencia, ¿cómo habría de hacerlo si no la conoce?

Corresponder a la necesidad de la falta de necesidad sólo puede querer decir: contribuir ante todo a que se experimente de una vez la falta de necesidad como la necesidad que esencia. Para ello es necesario señalar lo falto de necesidad de la necesidad, lo que requiere que se experimente el dejar fuera del permanecer fuera del ser mismo. De esto forma parte: pensar en lo así experimentado la esencia del nihilismo como la historia del ser mismo. Esto significa, sin embargo: pensar al encuentro[48] del advenir del sustraerse del ser

48. Cfr. págs. 299, 316.

en la referencia y ocupación de su albergue, es decir, de la esencia del hombre histórico.

¿Pero qué perspectiva se abre aquí? Pensar al encuentro de la necesidad extrema del ser quiere decir, en efecto: dejarse involucrar en el peligro de la aniquilación de su *esencia* y, por lo tanto, pensar algo peligroso. Así, la marcha de la reflexión habría llegado por fortuna a ese «pensar peligrosamente» que lanza al mundo humano, ya suficientemente confundido, a la aventura y lo que carece de sustento. El enaltecimiento del peligro y el abuso de la violencia, ¿no se impulsan uno a otro recíprocamente?

La frecuentemente repetida expresión de Nietzsche «vivir peligrosamente» pertenece al ámbito de la metafísica de la voluntad de poder y exige el nihilismo activo, al que ahora hay que pensar como el dominio incondicionado de la inesencia del nihilismo. Pero no es lo mismo el peligro en cuanto riesgo de ejercicio incondicionado de la violencia y el peligro en cuanto amenaza de la aniquilación de la esencia del hombre, proveniente del permanecer fuera del ser mismo. No obstante, el no pensar en el permanecer fuera de la necesidad de ser mismo que acontece como metafísica es la ofuscación frente a la falta de necesidad como necesidad esencial del hombre. Esta ofuscación proviene de la inconfesada angustia ante la angustia, que experimenta como terror el permanecer fuera del ser mismo.

La ofuscación ante la necesidad extrema del ser, en la forma de la dominante falta de necesidad en medio de todo el apremio del ente, quizá sea, vista respecto de la duración de la historia del ser, aún más peligrosa que la grosera aventura de la voluntad de violencia simplemente brutal. Lo más peligroso radica en el optimismo, que sólo admite al pesimismo como oponente. Ambos son, sin embargo, estimaciones de valor en referencia al ente y en el interior del ente. Ambos se mueven en el ámbito del pensar metafísico y fomentan el dejar fuera del permanecer fuera del ser. Acrecientan la falta de necesidad y, sin una posible meditación, no hacen más que fomentar que la falta de necesidad no se experimente ni sea experimentable *como la necesidad.*

La necesidad del ser descansa en que es lo doblemente necesitante, pero en su permanecer fuera lleva consigo el peligro de la aniquilación de la esencia del hombre, en la medida en que el ser ocasiona el dejar afuera del permanecer fuera de sí mismo. La falta de necesidad significa: la necesidad como la cual esencia el ser mismo permanece

velada, destino que eleva a su extremo la necesidad hasta ponerla en peligro a ella misma y llevarla a su acabamiento en la necesidad de la falta de necesidad.

No obstante, si el hombre histórico fuera capaz de pensar la falta de necesidad como la necesidad del ser mismo, presumiblemente podría experimentar lo que *es* según la historia del ser. Sólo entonces el hombre de la época de la acabada inesencia del nihilismo experimentaría que es lo que «es», en el sentido de un «es» que se determina desde la verdad del ser. Pues ya habría pensado desde el ser mismo. El hombre experimentaría lo que según la historia del ser proviene de la falta de necesidad en cuanto necesidad y que, proveniendo de esta forma, ya ha arribado, aunque presencie en un oculto advenir, lo cual, sin embargo, para el círculo visual de la experiencia metafísica, equivale a decir que está ausente. Estar ausente significa, pensado metafísicamente, el mero opuesto del presenciar en cuanto ser: no ser en el sentido de la nula nada.

¿Qué llega, proveniente de la necesidad de la falta de necesidad, hasta lo impensado de ser mismo, es decir, al medio del ente en cuanto tal, de modo que valga como nada?

El permanecer fuera del desocultamiento del ser en cuanto tal deja que todo lo salutífero *[das Heilsame]* se desvanezca en el ente. Este desvanecerse de lo salutífero se lleva consigo y cierra la dimensión abierta de lo sagrado *[das Heilige]*. El cierre de lo sagrado ensombrece todo lucir de lo divino. Este ensombrecer solidifica y oculta la falta de Dios. La oscura falta hace que todo el ente esté en el desamparo *[im Unheimischen]*, al mismo tiempo que, en cuanto es lo objetivo de una objetivación sin límites, parece tener una posesión segura y ser siempre familiar. El desamparo del ente en cuanto tal saca a la luz la apatridad *[Heimatlosigkeit]* del hombre histórico en medio del ente en su totalidad. El dónde de un habitar en medio del ente en cuanto tal parece aniquilado, porque el ser mismo, en cuanto aquello que esencia en todo albergue, se rehusa.

La apatridad del hombre respecto de su *esencia*, a medias reconocida y a medias negada, es reemplazada por la instauración de la conquista de la tierra como planeta y por la expansión al espacio cósmico. El hombre apatrida se deja llevar —por el éxito de sus realizaciones y por el ordenamiento de masas cada vez más grandes de su especie— a la fuga de su propia esencia, para representarse esa fuga como el retorno a la verdadera humanidad del *homo humanus* y acogerla en su pro-

pia esencia. El embate de lo efectivo y lo eficaz se acrecienta. La falta de necesidad en referencia al ser se consolida con el acrecentado necesitar del ente y a causa de él. Cuanto más necesita el ente del ente menos siente la falta del ente en cuanto tal, para no hablar de que quiera atender en algún caso al ser mismo. La indigencia del ente respecto del desocultamiento del ser llega a su acabamiento.

La época del ocultamiento del ser en el desocultamiento del ente del tipo de la voluntad de poder es la edad de la acabada indigencia del ente en cuanto tal. Pero esta época sólo comienza a instaurar en su completitud el dominio de la inesencia del nihilismo. El curso histórico de esta época se encuentra bajo la apariencia de que el hombre, que se ha liberado para acceder a su humanidad, ha tomado libremente en su poder y a su disposición el ordenamiento del universo. Lo recto parece haber sido encontrado. Sólo resta instituirlo correctamente e instituir así el dominio de la justicia como supremo representante de la voluntad de voluntad.

La esencia, según la historia del ser, de la indigencia de esta época se basa en la necesidad de la falta de necesidad. Más inquietante [*unheimlich*] que la falta de Dios, por ser más esenciante y más antiguo, es el destino del ser como el cual la verdad del ser se rehusa en medio del embate del ente y sólo del ente. Lo inquietante de esta necesidad ausente-presente se vuelve inaccesible por el hecho de que todo lo real que afecta al hombre de esta época y lo arrastra consigo, el ente mismo, le es completamente familiar, pero que, precisamente por ello, la verdad del ser no sólo no le es familiar sino que, siempre que aparece «ser», lo despacha como el fantasma de la mera abstracción, con lo que no lo reconoce y lo rechaza como una nula nada. En lugar de pensar sin cesar en la histórica plenitud esencial de la palabra «ser» (como sustantivo y como verbo), sólo se oyen, abandonando todo pensar rememorante, simples *vocablos,* cuya mera resonancia es sentida con justicia como molesta.

Lo inquietante de la necesidad de la falta de necesidad se vuelve inaccesible, ciertamente, y extiende su mal entendido imperar en el dejar fuera del ser mismo. Pero lo inquietante de esta necesidad proviene de aquello simple como lo cual permanece sosegado el sosiego del permanecer fuera del ser. Y sin embargo, en la época de la metafísica acabada el hombre apenas piensa al encuentro[49] de esto

49. Cfr. pág. 299.

simple. En efecto, en la medida en que sea en absoluto capaz de pensar el ser en cuanto tal, de inmediato lo grava con el empleo del concepto metafísico, ya lo tome en serio como trabajo de un limitado concebir o le niegue seriedad como un mero jugueteo incapaz de captar nada. En cualquier caso, tanto en la utilización positiva como en el distanciamiento negativo, el conocer metafísico sólo se enriquece con el empleo del saber científico.

Pero el pensar que pregunta al encuentro del permanecer fuera del ser ni se funda en la ciencia ni puede jamás encontrar su camino delimitándose respecto de ella. El pensar, si lo es, sólo es siendo ocasionado [*in der Veranlassung*] desde el ser mismo y, como tal ocasión [*Anlass*], en la medida en que se deja involucrar [*sich einlässt*] en el desocultamiento del ser.

En la medida en que el pensar del ser, de acuerdo con su propia esencia según la historia del ser, sólo puede experimentar en medio de la necesidad de la falta de necesidad lo que le queda por experimentar, o sea la necesidad misma como destino del permanecer fuera del ser en su verdad, en tal medida se apronta necesariamente —bajo el dominio de la metafísica y en el interior de su ilimitado ámbito de dominio— a dar unos primeros pasos cuya guía lo lleva al encuentro de la referencia del ser a la esencia del hombre en la forma de la sustracción.

El pensar del ser está tan decididamente implicado en el pensar metafísico del ente en cuanto tal que sólo puede abrir y andar su camino con la vara y el bastón que toma prestados de la metafísica. La metafísica ayuda e impide al mismo tiempo. Pero dificulta la marcha no porque sea metafísica sino porque mantiene su propia esencia en lo impensable. Sin embargo, sólo esta esencia de la metafísica, el que ocultando cobije el desocultamiento del ser y sea así el *misterio* de la historia del ser, concede a la experiencia del pensar según la historia del ser el pasaje a la dimensión libre como la cual esencia la verdad del ser mismo.

Si la falta de necesidad es la necesidad extrema y es precisamente como si no fuera, entonces, para que la necesidad pueda ser necesitante [*nötigen*] en el ámbito esencial del hombre, la capacidad de éste tiene que ser llevada antes a la falta de necesidad. Experimentar esta falta como tal, ésta es la necesariedad [*Notwendigkeit*]. Pero dando por supuesto que ésta es la necesidad [*Not*] del ser en cuanto tal, dando por supuesto que el ser en cuanto tal permanece confiado de ante-

mano y exclusivamente sólo al pensar, entonces la causa *[Sache]* del ser, es decir, que en su desocultamiento sea el ser del ente, se trasladará al pensar. Para éste, el ser mismo en su desocultamiento, y de este modo el desocultamiento mismo, tienen que volverse previamente dignos de cuestión; pero esto en la época de la metafísica, por la cual el ser ha perdido su dignidad para convertirse en valor. La dignidad del ser en cuanto ser no consiste, sin embargo, en tener vigencia como valor, aunque sea el valor supremo. El ser esencia en la medida en que —libertad de lo libre mismo— libera a todo ente hacia él y queda para el pensar como lo que hay que pensar. Que sin embargo el ente sea como si el ser *no* «fuera» lo incesante y lo que precisa albergue, como si no «fuera» la necesidad necesitante de la verdad misma, esto es el consolidado dominio de la falta de necesidad en la metafísica acabada.

VIII

LA METAFÍSICA COMO HISTORIA DEL SER

Qué-es y que-es en el comienzo esencial de la metafísica: ἰδέα y ἐνέργεια[1]

Lo siguiente podría tomarse como una relación historiográfica sobre la historia del concepto de ser.

En ese caso se habría pasado por alto lo esencial.

Pero por ahora lo esencial quizá no se pueda decir aún de otro modo.

«Ser» significa que el ente es y no no es. «Ser» nombra este «que» como la decisión con que acontece el alzarse contra la nada. Tal decisión, que irradia del ser, adviene ante todo, y también de modo suficiente, en el ente. En el ente aparece el ser. Esto no precisa ser pensado expresamente, tanta es la decisión con la que en cada caso el ser ha llamado a sí (al ser) al ente. El ente da, asimismo, suficiente información sobre el ser.

Como «ente» vale lo real efectivo *[das Wirkliche]*. «El ente es real efectivo.» La proposición significa dos cosas. En primer lugar: el ser del ente reside en la realidad efectiva. A continuación: el ente, en cuanto lo real efectivo es «realmente efectivo», es decir, es en verdad lo que es. Lo real efectivo es lo efectuado por un efectuar, algo efectuado que, a su vez, es eficiente y tiene capacidad de efectuar. El efectuar de lo real efectivo puede limitarse a la capacidad de efectuar una resistencia que puede oponer, de manera siempre diferente, a otro real efectivo. En la medida en que el ente obra como lo real efectivo, el ser se muestra

1. Cfr. pág. 403.

como la realidad efectiva. Desde hace tiempo, en la «realidad efectiva» se muestra la esencia propia del ser. La «realidad efectiva» es llamada con frecuencia «existencia». Así, Kant habla de las «pruebas de la existencia de Dios». Éstas deben mostrar que Dios es efectivamente real, es decir, «existe». «La lucha por la existencia» alude al combate de todo lo viviente (vegetal, animal, hombre) por llegar y mantenerse en la realidad efectiva. La metafísica conoce la pregunta de si el mundo efectivamente real, es decir, el mundo ahora «existente», es o no el mejor de los mundos. En la palabra «existencia» (*existentia*) el ser, en cuanto realidad efectiva de lo real expresa su nombre metafísico más corriente. En el lenguaje de la metafísica, «realidad efectiva» y «existencia» *[Dasein, Existenz]* dicen lo mismo. Lo que estos nombres dicen no es, sin embargo, de ninguna manera unívoco. Esto no radica en una negligencia en el empleo de las palabras sino que viene del ser mismo. Podemos complacernos en la fácil invocación de que cualquiera en cualquier momento sabe qué quieren decir «ser», «realidad efectiva» y «existencia» *[Dasein, Existenz]*. En qué medida, sin embargo, ser se determina como realidad efectiva [*Wirklichkeit*] desde el efectuar [*Wirken*] y la obra [*Werk*], permanece en la oscuridad. Por otra parte, el ser no estaría plenamente nombrado en la metafísica si el decir del ser del ente se contentara con la equiparación de ser y existencia.

En efecto, desde muy antiguo, la metafísica distingue entre *lo que* un ente es y el *hecho de que* un ente sea o no sea. El lenguaje escolástico de la metafísica conoce esta distinción como la distinción entre *essentia* y *existentia*. La *essentia* se refiere a la *quidditas*, a aquello que es, por ejemplo, el árbol en cuanto árbol, en cuanto vegetal, en cuanto viviente, en cuanto arbor*eidad*, prescindiendo de que «existan» este o aquel árbol. La arboreidad está aquí determinada como γένος en el doble sentido de proveniencia y género, es decir, como lo ἕν respecto de los πολλά. Es lo uno en cuanto aquello desde donde y en cuanto lo común a muchos (κοινόν). La *essentia* nombra aquello como lo cual puede ser algo así como un árbol existente, en el caso de que exista; aquello que lo posibilita como tal: la posibilidad.

El ser se diferencia en qué-es y que-es. Con esta distinción y con su preparación comienza la historia del ser como metafísica. Ésta recoge la distinción en la estructura de la verdad sobre el ente en cuanto tal en su totalidad. El comienzo de la metafísica se revela así como un acaecimiento que consiste en una decisión sobre el ser en el sentido del surgimiento de la distinción entre qué-es y que-es.

La determinación que delimita la *existentia* encuentra ahora un apoyo en la *essentia*. La realidad efectiva se distingue frente a la posibilidad. Se podría intentar comprender la distinción del ser en qué-es y que-es preguntando por lo común que determina a su vez los términos distinguidos. ¿Qué se manifiesta aún como «es» si al mismo tiempo se prescinde del «qué» y el «que»? Y si esta búsqueda de lo más general no lleva, sin embargo, a ninguna parte, ¿tiene que comprenderse el qué-es como una especie del que-es o, a la inversa, a éste como una derivación de aquél? Si se resolviera esto, quedaría aún la pregunta por el origen de la distinción.[2] ¿Viene del ser mismo? ¿Qué «es» el ser? ¿Cómo resulta de él el venir de la distinción, su proveniencia? ¿O esta distinción es sólo atribuida al ser por el pensar? Si es así, ¿por qué tipo de pensar y con qué derecho? ¿Cómo le es dado el ser a ese pensar para tal *atribuir?*

Si se piensan aunque más no sea en términos aproximados las preguntas que se acaban de atar, se desvanece la apariencia de obviedad en la que se encuentra la distinción de essentia *y* existentia *para toda la metafísica.* La distinción queda sin fundamento, por más que la metafísica vuelva siempre a preocuparse por delimitar lo en ella distinguido y ofrezca una enumeración de los modos de la posibilidad y de las especies de la realidad efectiva, los cuales, junto con la diferencia en la que ya se encuentran colocados, se difuminan en la indeterminación.

Pero suponiendo que la metafísica fundamente su esencia con esta distinción, de oscura proveniencia, entre el qué-es y el que-es, y suponiendo que se funde en ella,[3] entonces no podrá nunca aportar desde sí misma un saber de esta distinción. Previamente tendría que ser propiamente concernida por el ser mismo que ha penetrado en esa diferencia. El ser rehúsa,[4] sin embargo, este concernir, y sólo así posibilita a la metafísica su comienzo esencial, en el modo de la preparación y despliegue de esta distinción. La proveniencia de la distinción de *essentia* y *existentia*, y más aún la proveniencia del ser que se ha diferenciado de tal modo, permanecen ocultas o, dicho en griego: olvidadas.

Olvido del ser quiere decir, entonces: ocultarse de la proveniencia del ser diferenciado en qué-es y que-es, en favor del ser que despeja [*lichtet*] el ente en cuanto ente y queda, *en cuanto ser*, impensado.

2. Cfr. pág. 284.
3. Onto-teológicamente.
4. La sustracción de la salvaguardia de ser como ser (presencia).

La distinción entre qué-es y que-es no contiene solamente una pieza doctrinal del pensar metafísico. Señala un acaecimiento en la historia del ser. Se trata de pensar en ello. Para un tal pensar-en [*An-denken*] no basta con retrotraer la distinción corriente de *essentía* y *existentia* a su proveniencia en el pensar de los griegos; menos aún si «explicamos» la distinción que se volvió determinante en el pensamiento griego con el auxilio de la versión conceptual posterior, corriente en la metafísica escolástica, es decir, si fundamentamos el fundamento desde sus consecuencias. Sin duda, historiográficamente es fácil establecer la conexión entre la distinción de *essentia* y *existentia* y el pensamiento de Aristóteles, que es quien la lleva por primera vez al concepto, es decir, al mismo tiempo, a su fundamento esencial, después de que el pensamiento de Platón respondiera a la reivindicación del ser en un modo que preparaba tal distinción, desafiando a que se la establezca.

La *essentia* responde a la pregunta Tί ἐστιν: ¿qué es (un ente)? La *existentia* dice de un ente ὅτι ἐστιν: que es. La distinción nombra un ἔστιν distinto. Allí se manifiesta el εἶναι en una diferencia. ¿Cómo puede dividirse el ser en esa distinción? ¿Qué esencia del ser se revela al salir a esta distinción como lo abierto de aquella esencia?

En el comienzo de su historia, ser se despeja como surgimiento (φύσις) y desocultación (ἀλήθεια). Desde allí accede a la impronta de la presencia y de la consistencia[5] en el sentido del demorarse [*Verweilen]* (οὐσία). Con ello comienza la metafísica propiamente dicha.

¿Qué es lo presente que aparece en el presenciar? Al pensamiento de Aristóteles lo presente se le muestra como aquello que, habiendo llegado a un estado [*Stand*], está en una consistencia [*Beständigkeit*], *o*, llevado a su situación [*Lage*], yace delante [*vorliegt*]. Lo consistente y yacente delante que sale al desocultamiento es el morar en este caso esto y en este caso aquello,[6] un τόδε τι. Aristóteles concibe lo consistente y yacente delante como algo de cierto modo en reposo. El reposo se muestra como un carácter de la presencia. Pero el reposo es un modo eminente de la movilidad. En la quietud el movimiento ha llegado a su acabamiento. •

Lo movido es llevado al estado y a la situación de un presenciar [*Anwesen*] (en sentido verbal), y lo es en un llevar-delante *[Her-vor-*

5. Mejor: de-morarse [*Ver-weilen*]; en él más claro el carácter de la presencia.
6. Demorarse *[Verweilen],* la calidad de morar en cada caso [*Jeweiligkeit*].

bringen]. Éste puede acontecer en el modo de la *fyvoiC,* (dejar surgir algo desde sí) o en el modo de la ποίησις (pro-ducir [*her-stellen*] y re-presentar [*vor-stellen*] algo). La presencia de lo presente, esté en reposo o en movimiento, recibe su determinación esencial cuando la movilidad, y con ella el reposo, en cuanto caracteres fundamentales del ser, son concebidos a partir del presenciar, como uno de sus modos.

El señalamiento de la movilidad y el reposo como los caracteres de la presencia y la interpretación de esos caracteres desde la esencia inicialmente decidida del ser, en el sentido del presenciar que surge a lo desoculto, son llevadas a cabo por Aristóteles en su *Física*.

La casa que está allí *es* en cuanto que, exhibida [*herausgestellt*] en su aspecto [*Aussehen*], expuesta [*ausgestellt*] en lo desoculto, está detenida en ese aspecto. Estando detenida, se encuentra en reposo, reposa en ese «estar-fuera» [*Aus-*] del aspecto [*Aussehen*]. El reposo de lo producido no es una nada, sino un recogimiento. Ha recogido en sí todos los movimientos del pro-ducir de la casa, los ha finalizado en el sentido de la delimitación que conlleva el acabamiento —πέρας, τέλος—, no en el sentido del mero cesar. El reposo preserva el acabamiento de lo que se mueve. La casa *es* allí como ϵργον. «Obra» [*Werk*] quiere decir lo reposado que se expone *[das Aus-geruhte*] en el reposo de lo que muestra un aspecto —estando detenido, yaciendo en él—, lo reposado que se expone en el presenciar en lo desoculto.

Pensada en griego, la obra no es obra en el sentido de la realización de un esforzado hacer, ni es tampoco un resultado o un éxito; es obra en el sentido de lo que está expuesto en lo desoculto de su aspecto y se demora como lo que así está detenido o yace. Demorarse [*weilen*] quiere decir aquí: presenciar reposadamente como obra.

El ἔργον caracteriza ahora el modo del presenciar. La presencia, οὐσία, se llama, por eso, ἐνέργεια: esencia-como-obra en la obra («esencia» entendida verbalmente), la obridad. Ésta no alude a la realidad efectiva como resultado de un efectuar, sino al presenciar que está-ahí, en lo desoculto, de lo pro-ducido, allí puesto e instaurado *[das Her —und Hin— und Aufgestellte*]. Por ello, la enérgeia pensada de modo griego nada tiene que ver con lo que posteriormente se llama energía; a lo sumo, vale lo contrario, pero incluso esto sólo de una manera muy lejana. En lugar de ἐνέργεια, Aristóteles emplea también la palabra ἐντελέχεια, acuñada por él mismo. Τέλος es el final en el que se recoge el movimiento del pro-ducir y poner-allí,

recogimiento que expone el presenciar de lo finalizado y terminado, es decir, de lo acabado (de la obra). La ἐντελέχεια es el tener(-se-)-en-el-final, el tener en posesión el puro presenciar que ha dejado tras de sí toda producción y es por lo tanto inmediato: el esenciar en la presencia.᾿Ενεργείᾳ, ἐντελέχειᾳ ὄν quiere decir lo mismo que *év* τῷ εἴδει εἶναι. Lo que presencia desde la «esencia-como-obra-en-la-obra» tiene su presente en y por medio del aspecto. La ἐνέργεια es la οὐσία (presencia) del τόδε τι, del *respectivo* [*jeweilige*] esto y del *respectivo* aquello.

En cuanto tal presencia, la οὐσία se llama: TÓ ἔσχατον, la presencia en la que el presenciar contiene lo que le es extremo y último. Este modo supremo de la presencia concede asimismo el presente primero y próximo de todo aquello que se demora [*verweilt*] en cada caso [*jeweils*] en lo desoculto como esto y como aquello. Si, de esta forma, el εἶναι (ser) se ha determinado como évépyeía el modo supremo de su esenciar, la οὐσία así determinada también tiene que mostrar, desde lo que le es propio, cómo es posible que diverja en la diferencia del qué-es y el que-es, y, más aún, cómo es necesario que lo haga como consecuencia del señalado predominio del ser como évépyeía.

La distinción de una doble oúaía se ha vuelto necesaria. El comienzo del capítulo quinto del tratado de Aristóteles sobre las *Categorías* enuncia esta distinción:

Οὐσία Sé ἐστιν η κυριώτατά τε καὶ πρωτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἥ μητε καθ᾿ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε év ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ó τις ἄνθρωπος η ó τὶς ἵππος.

«Pero presente en el sentido de la (presencia) que esencia predominantemente y que es asimismo, de acuerdo con ello, la que se dice en primer lugar y con la mayor frecuencia, no es ni lo que se enuncia respecto de algo que ya yace delante, ni lo que (sólo) tiene lugar en algo que ya de cierto modo yace delante, por ejemplo este hombre aquí, este caballo aquí.»

Lo de este modo presente no es un posible predicado, no es algo presente en otro.

Presencia, en un sentido eminente y de primer rango, es el demorarse de lo que en cada caso se demora y yace delante desde sí, el demorarse [*Verweilen*] de lo que mora en cada caso [*des Je-weiligen*], la οὐσία del καθ᾿ εκαστον: lo en cada caso esto, lo singular.

De la presencia así determinada se distingue otra presencia; lo presente que le corresponde es caracterizado así: δεύτεραι δὲ οὐσίαι

λέγονται, ἐν οἷς εἴδεσιν ai πρωτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτά τε raí τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη· οἷον ό τις ἄνθρωπος ἐν εἴδει μὲν ὑπάρχει TÚ ἀνθρώπῳ, γένος Se τοῦ εἴδους ἐστὶ τὸ ζῷον. δεύτεραι ουν αυται λέγονται οὐσίαι, οἷον ὅ τε ἄνθρωπος και τὸ ζῷον. (Cat.V, 2 a 11 ss.).

«En segundo lugar se llaman sin embargo presentes aquellos [obsérvese el plural] en los cuales, en cuanto modos del aspecto, ya predomina (sobresale) (como en cada caso tal) lo aludido como presente en primer lugar. De esto forman parte los (llamados) modos del aspecto así como los géneros de esos modos; por ejemplo, este hombre aquí está en el aspecto de hombre, pero para este aspecto "hombre", el género de proveniencia (de su aspecto) es "el ser viviente". Presentes, en un segundo rango, se llama pues a estos: por ejemplo, "el hombre" (en general), así como "el ser viviente" (en general)». La presencia en sentido subordinado es el mostrarse del aspecto, de lo que también forman parte todas las proveniencias en las cuales lo que se demora en cada caso hace provenir (delante) aquello como lo cual él presencia.

La presencia en el sentido primario es el ser que se enuncia en el ὅτι ἐστιν: el que-es, la *existentia.* La presencia en sentido secundario es el ser al que se vuelve en la pregunta TÍ ἐστιν: el qué-es, la *essentia*.

Que-es y qué-es se desvelan como modos del presenciar cuyo rasgo fundamental es la ἐνέργεια.

¿Pero a la base de la diferencia entre οτι εστιν y TÍ ἐστιν no se encuentra otra distinción totalmente diferente y que va mas lejos, la distinción entre lo presente y el presenciar?[7] En ese caso, la diferencia nombrada en primer lugar cae como tal de un lado de la distinción entre ente y ser. El οτι εστιν y el TÍ ἐστιν nombran modos del presenciar, en la medida en que en ellos lo presente presencia en el demorarse de lo que mora en cada caso, o, por el contrario, queda detrás en el mero mostrarse del aspecto. La distinción entre qué-es y que-es viene del ser mismo (la presencia). En efecto, el presenciar tiene en sí la diferencia entre la pura cercanía del demorarse y el graduado permanecer en las proveniencias del aspecto. ¿Pero en qué medida el presenciar tiene esa *diferencia en* 51?

Por mucho que la distinción entre *essentia* y *existentia,* junto con la diferencia entre ser y ente, puedan aparecerse al pensamiento como

7. Diferencia ontológica.

algo corriente, no por eso es menos oscura la proveniencia esencial de esas diferencias, ni menos indeterminada la estructura de su copertenencia. Quizá el pensamiento metafísico no pueda, por su esencia, tener ninguna comprensión de lo enigmático de estas diferencias, para él obvias.

En la medida, sin embargo, en que Aristóteles piensa en primer lugar la οὐσία (presencia) como ἐνέργεια, y esta presencia no mienta otra cosa que lo que posteriormente, en una interpretación transformada, se llamará *actualitas*, «realidad efectiva» y «existencia» [*Existenz*, *Dasein*], la exposición aristotélica de la distinción muestra una preeminencia de lo que posteriormente se denomina *existentia* respecto de la *essentia*. Lo que Platón pensaba como la entidad (οὐσία) propia, y para él única, del ente, la presencia en el modo de la ἰδέa (εἶδος), pasa ahora a un rango secundario dentro del ser. Para Platón, la esencia del ser se recoge en el κοινόν de la ἰδέα, y con ello en dirección de lo ἑν, el cual, sin embargo, en cuanto es lo uno que unifica, queda determinado desde la φύσις y el λόγος, es decir desde el dejar surgir que recoge. Para Aristóteles, el ser descansa en la ἐνέργεια del TÓSe τι. Desde la ἐνέργεια, puede pensarse el εἶδος como un modo del presenciar. Desde la ἰδέα, en cambio, el TÓ8e τι, el ente de cada caso, resulta incomprensible en su entidad. (El TÓSe τι es un μὴ ὄν, y sin embargo un ὄν).

Aún hoy, sin embargo, se suele fijar la relación histórica de Aristóteles con Platón mediante la siguiente explicación, con sus numerosas variantes: a diferencia de Platón, que consideraba a las «ideas» como lo «verdaderamente ente», mientras que al ente individual, en cambio, sólo lo admitía como lo aparentemente ente y lo rebajaba a lo que propiamente no debería llamarse ente (μὴ óv), Aristóteles hizo descender de su «lugar supraceleste» a las «ideas» que flotaban libremente y las transplantó a las cosas reales. De este modo, transformó las «ideas» en «formas» y concibió a esas «formas» como «energías» y «fuerzas» alojadas en el ente.

Esta explicación de la relación entre Platón y Aristóteles respecto del pensar del ser del ente, curiosa pero inevitable dentro de fe marcha de la metafísica, suscita dos preguntas: ¿Cómo podría Aristóteles hacer descender las ideas al ente real si no hubiera concebido previamente a lo que mora individualmente en cada caso *como* lo propiamente presente? ¿Pero cómo habría de llegar al concepto de la presencia de lo real individual si no pensara previamente en general el ser del ente en

el sentido de la esencia del ser inicialmente decidida, es decir, a partir del presenciar en lo desoculto? Aristóteles no trasplanta las ideas (como si fueran cosas) a las cosas individualizadas, sino que piensa por vez primera lo en cada caso individualizado como lo que mora en cada caso *[das Jeweilige]*, y piensa ese morar como el modo eminente del presenciar, y precisamente del presenciar del εἶδος mismo en el presente [*Gegenwart*] extremo del aspecto indivisible, es decir de aquel que no tiene ya otra proveniencia (ἄτομον, εἶδος).

La misma esencia del ser, el presenciar, que Platón piensa para lo κοινόν en la ἰδέα, la comprende Aristóteles como τόδε τι para la ἐνέργεια. En la medida en que Platón no puede nunca admitir al ente individualizado como lo que propiamente es mientras que Aristóteles integra lo individualizado en el presenciar, Aristóteles piensa de modo más griego que Platón, es decir más conforme a la esencia del ser inicialmente decidida. No obstante, Aristóteles, por su parte, sólo ha podido pensar la oúaía como ἐνέργεια en contraposición a la oúaía como ἰδέα, por lo que también mantiene al εἶδος como presencia subordinada en el acervo esencial del presenciar de lo presente en general. El hecho de que Aristóteles piense de modo más griego en la manera indicada no significa, sin embargo, que vuelva a acercarse más al pensar inicial del ser. Entre la ἐνέργεια y la esencia inicial del ser (ἀλήθεια — φύσις) está la ἰδέα.

Ambos modos de la oúaía, la ἰδέα y la *évépyeía,* forman, en el juego recíproco de su distinción, la estructura básica de toda metafísica, de toda verdad del ente en cuanto tal. El ser manifiesta su esencia en estos dos modos:

*Ser es presencia en cuanto mostrarse del aspecto. Ser es el demorarse [Verweilen] en tal aspecto de lo que mora en cada caso [des Jeweiligen].*Esta doble presencia insiste en [***besteht auf***] el presenciar y esencia, por lo tanto, como consistencia [***Beständigkeit***]: per-durar [***An-währen***], demorarse [***Weilen***].

Ambos modos sólo pueden pensarse en la medida en que, en cada caso, partiendo del ente y volviendo a él, se diga qué es y que es. El ser, dentro de su historia como «metafísica», limita su verdad (desocultación) a la entidad en el sentido de la ἰδέα y la évépyeía. En **esto, la** ἐνέργεια asume la preeminencia, sin desalojar sin embargo jamás a la ἰδέα como un rasgo fundamental del ser.

El pro-greso *[Fort-gang]* de la metafísica que fundan Platón y Aristóteles, que aquí hay que tomar en el sentido literal de marchar-

se de su comienzo, consiste en una transformación de estas primeras determinaciones metafísicas de la presencia que afecta incluso el modo en que se distinguen una de otra y que termina por hacer desaparecer su diferencia en una peculiar mezcla.

La transformación de la ἐνέργεια en *actualitas*

El pro-greso de la metafísica desde su comienzo esencial abandona este comienzo y lleva consigo, sin embargo, un acervo fundamental del pensamiento platónico-aristotélico. Esta tradición, de la que la metafísica misma conserva un conocimiento y de la que más tarde da cuenta expresa de modo historiográfico, suscita la apariencia de que la transmutación que ha pro-gresado desde el comienzo esencial de la metafísica es la conservación del auténtico acervo fundamental y su progresivo despliegue. Esta apariencia tiene su auténtico apoyo en la opinión, convertida ya hace tiempo en bien común, de que los conceptos fundamentales de la metafísica siguen siendo en todas partes los mismos.

La ἰδέα se convierte en *idea* y ésta en representación. La ἐνέργεια se convierte en *actualitas* y ésta en realidad efectiva. Sin duda, las versiones lingüísticas del acervo esencial del ser cambian, pero el acervo mismo —se dice— se conserva. Si sobre este terreno se despliegan posiciones fundamentales cambiantes del pensamiento metafísico, su multiplicidad no hace más que confirmar la unidad de las determinaciones sustentadoras del ser, que permanece inalterada. Pero este permanecer igual es una apariencia, bajo cuya protección la metafísica, como historia del ser, acaece en cada caso de modo diferente.

En esta historia, los dos modos distintos del ser, el qué-es como ἰδέα y el que-es como ἐνέργεια, asumen una medida diferente respecto del modo en el que el ser se mantiene en la determinación de la entidad. El qué-es, allí donde se hace valer como ser, favorece que predomine la mirada dirigida a aquello *que* el ente es, y posibilita así una peculiar preeminencia del ente. El que-es, en el cual no parece decirse nada del ente mismo (de su qué), satisface la modesta función de constatar que el ente es, en lo cual el «es» y el ser pensado en él mantienen simplemente su carácter usual. El que-es, cuando se

hace valer como ser, posibilita la obviedad de la esencia del ser. *Ambas cosas, la preeminencia del ente y la obviedad del ser, caracterizan a la metafísica.* Puesto que el que-es queda siempre como lo incuestionado en su *esencia*, no en cambio respecto del ente del caso (de si es o no es), también la esencia unitaria del ser, el ser como unidad del qué es y el que-es se determina implícitamente desde lo incuestionado.

La historia del ser se revela, por lo tanto, preferentemente en la historia de la ἐνέργεια, que posteriormente se llama *actualitas* y *existentia*, realidad efectiva y existencia. ¿Pero es *actualitas* sólo otra palabra, una traducción, para la misma esencia de la ἐνέργεια que mantiene firme su mismidad? ¿Y la *existentia* conserva ese rasgo fundamental del ser que recibió su acuñación en general en la οὐσία (presencia)? *Ex-sistere spelunca* significa en Cicerón salir fuera de la caverna. Uno estaría tentado a suponer aquí una profunda referencia de la *existentia*, en cuanto salir fuera y emerger, al salir a la presencia y al desocultamiento. La palabra latina *existentia* conservaría entonces en sí un contenido esencial griego. No es éste el caso. Del mismo modo, la *actualitas* no conserva ya la esencia de la ἐνέργεια. La traducción literal engaña. En verdad, lleva precisamente a la palabra del ser un modo diferente de ponerse en la totalidad del ente por parte de una humanidad diferente, modo que acaece aquí desde la clausura del ser. El carácter del que-*es* y del «que» se ha vuelto diferente.

En el comienzo de la metafísica, el ente es, en cuanto εργον, lo que presencia en su producción. Ahora el ἔργον se convierte en el *opus* del *operan*, en el *factum* del *faceré*, en el *actus* del *agere*. El εργον ya no es más lo dejado en libertad en lo abierto del presenciar, sino lo efectuado en el efectuar, lo realizado en el hacer. La esencia de la «obra» no es más la «obridad» en el sentido del eminente presenciar en lo libre, sino la «realidad efectiva» de algo real efectivo que domina en el efectuar y queda acoplado al proceder de este último. El ser, progresando desde la esencia inicial de la ἐνέργεια, se ha convertido en *actualitas.*

En el campo visual de la descripción historiográfica se ha llevado a cabo de este modo un paso del lenguaje conceptual griego al romano. Pero para medir suficientemente, aunque más no sea de manera historiográfica, el alcance de este paso, es necesario considerar de inmediato lo romano en toda la riqueza de su despliegue histórico, de modo tal que abarque el elemento político imperial de Roma, lo cristiano de la iglesia romana y lo románico. Lo románico,

con una peculiar fusión de lo imperial y lo curial, se convierte en el origen de esa estructura fundamental de la realidad experimentada de modo moderno que se llama *cultura* y que, por razones diferentes, le es aún desconocida tanto al mundo griego como al romano, pero también a la Edad Media germánica.

La determinación del ser como *actualitas* se extiende, por lo tanto, medida en épocas, por toda la historia occidental, desde Roma hasta la modernidad más reciente. Puesto que la determinación esencial del ser como *actualitas* sustenta de antemano toda historia, es decir, al mismo tiempo, la estructura de las referencias de una humanidad determinada al ente en su totalidad, desde entonces toda la historia occidental es, en un sentido múltiple, romana, y nunca más griega. Todo resurgimiento posterior de la antigüedad griega es una renovación romana de una helenidad que ya ha sido reinterpretada de modo romano. Incluso lo germánico de la Edad Media es, en su esencia metafísica, romano, por ser cristiano.

Desde la transformación de la ἐνέργεια en *actualitas* (realidad efectiva), lo real efectivo es el ente en sentido propio y, por lo tanto, el que da la medida para todo lo posible y necesario.

Pero el ser como *actualitas* es en sí histórico, en la medida en que dirime la verdad de su esencia y posibilita así las posiciones fundamentales de la metafísica. Se mantiene aquí en el ser la distinción del comienzo: la *actualitas*, en cuanto *existentia*, se diferencia de la *potentia* (*possibilitas*), en cuanto *essentia*. La *actualitas*, más allá de la referencia indeterminada a la obra, no conserva ya nada de la esencia de la ἐνέργεια. Y sin embargo, incluso en la *actualitas* impera aún la esencia inicial del ser, en la medida en que el qué-es está determinado como ἰδέα. El rasgo fundamental de la ἰδέα (cfr. *Platons Lehre von der Wahrheit*, 1942)* es el ἀγαθόν. El aspecto que se muestra hace al ente apto para presenciar como tal o cual. La ἰδέα, en cuanto qué-es, tiene el carácter de la αἰτία, de la cosa originaria [*Ur-sache*]. En todo llegar a estar [*Entstehen*] de un ente reina el descender [*Entstammen*] de su qué-es. Éste es la cosidad de cada cosa, es decir su causa originaria [*Ur-sache*]. De acuerdo con ello, el ser es en sí originariamente causante [*ur-sächlich*].

Como consecuencia de la determinación platónica del ser como ἰδέα, es decir como ἀγαθόν, se despliega en la esencia del ser el

* Recogido en Wegmarken. Ahora en GA 9, pág. 209. Hay tr. cast. de J. García Bacca: *La doctrina de Platón acerca de la verdad*, Universidad de Chile, Santiago, 1953. *(N. del T.)*

papel determinante de la ama, donde el ser responsable, en cuanto ser posibilitante, no tiene aún necesaria y exclusivamente el carácter del efectuar haciendo. No obstante, en el comienzo de la metafísica se consolida ya hasta tal punto la preeminencia de la αἰτία que pasa a ocupar el lugar de la determinación premetafísica del ser como ἀρχή o, dicho con más precisión: introduce la transformación del carácter de ἀρχή en el de αἰτία. Muy pronto, en parte ya en Aristóteles, la equiparación de ἀρχή y αἰτία se vuelve obvia. El ser muestra el rasgo esencial de posibilitar la presencia, es decir, de llevar a efecto la consistencia. Y así, a pesar del abismo que media entre la ἐνέργεια y la *actualitas*, la transformación del ser como *esse actu* está también preparada desde la esencia metafísica inicial del ser.

Cuando el ser se ha transformado en *actualitas* (realidad efectiva), el ente es lo real efectivo, está determinado por el efectuar en el sentido del hacer que causa. Desde aquí puede explicarse la realidad del hacer humano y del crear divino. El ser transformado en *actualitas* da al ente en su totalidad ese rasgo fundamental del que puede apoderarse el representar de la creencia bíblico-cristiana en la creación para asegurarse la justificación metafísica. A la inversa, la posición fundamental del ser como realidad efectiva alcanza, mediante el dominio de la interpretación cristiano-eclesiástica del ente, una obviedad que resulta desde entonces determinante para toda comprensión ulterior de la entidad del ente, incluso fuera de la estricta actitud fideística y de la interpretación del ente en su totalidad enseñada por ella. La preponderancia de la determinación del ser como realidad efectiva, ahora inmediatamente comprensible para cualquiera, se consolida, de manera tal que muy pronto, a la inversa, la ἐνέργεια se comprende desde la *actualitas* y la esencial acuñación inicial griega resulta definitivamente desfigurada e inaccesible desde la interpretación romana del ser. La tradición de la verdad sobre el ente que circula como «metafísica» se despliega en una acumulación que ya no se reconoce a sí misma de encubrimientos de la inicial esencia del ser. En ello se funda la necesidad de la «destrucción» de ese encubrimiento que surgió al volverse necesario un pensar de la verdad del ser (cfr. *Ser y Tiempo*). Pero esta destrucción, lo mismo que la «fenomenología» y todo preguntar hermenéutico-trascendental, no está aún pensada en el sentido de la historia del ser.

Lo que es realmente efectivo es lo que es verdaderamente, porque la realidad efectiva constituye la verdadera esencia del que-es; pues la realidad, pensada como ἐνέργεια, es el presenciar pleno de

lo que mora en cada caso *[das je-Weilige]*. Pero cuanto más morosamente dure lo presente, tanto más real resulta.

Esse, a diferencia de *essentia*, es *esse actu*. Pero la *actualitas* es *causalitas*. El carácter causal del ser como realidad efectiva se muestra en toda su pureza en aquel ente que satisface en sentido máximo la esencia del ser, ya que es el ente que no puede nunca no ser. Pensado «teológicamente», este ente se llama «Dios». No conoce el estado de posibilidad, porque en él aún no sería algo. En ese aún-no reside una carencia de ser, en la medida en que éste está caracterizado por la consistencia. El ente supremo es realización [*Verwirklichung*] pura, siempre cumplida, *actus purus*. El efectuar [*Wirken*] es aquí el volverse consistente, esenciando desde sí, de lo que consiste por sí. Este ente (ens) no sólo es lo que es (*sua essentia), sino* que, en aquello que es, es siempre también su consistencia *(est suum esse non participans alio)*. Por eso Dios, pensado metafísicamente, se llama el *summum ens*. Lo supremo de su ser consiste, sin embargo, en que es el *summum bonum*. Pues el *bonum* es *causa* y, en cuanto *finís,* la *causa causarum*. Por ello, precisamente respecto de la *causalitas* (es decir, *actualitas), el bonum* es lo que da existencia consistente a todo lo consistente y, por lo tanto, incluso *prius quam ens*; *causalitas causae finalis est prima.*

En la proposición *«Deus est summum bonum»* no se halla, por lo tanto, una caracterización moral o incluso una idea de «valor», sino que el nombre *«summum bonum»* es la más pura expresión de la causalidad propia de lo real efectivo puro, de conformidad con su llevar a efecto la consistencia de todo lo que posee consistencia (cfr. Tomás de Aquino, *Summa theologica*, I, qu. 1-23). Comprendido ontológicamente, el *bonum* pensado desde la referencia al *summum ens* es el eco del *agathon* platónico, es decir, de lo que vuelve apto en absoluto —o sea respecto del ente en cuanto tal—, es lo posibilitante: la condición de posibilidad (cfr. *Platons Lehre von der Wahrheit*, en *Geistige Überlieferung*,2, 1942, pág. 115).*

Pero también en la *actualitas*, para la cual la *causalitas* sigue siendo determinante en todos los respectos, se mantiene aún, transformada, la esencia inicial de la entidad: la presencia. El *summum ens* está caracterizado por la *omnipraesentia*. Pero también la «ubicuidad» (estar presente en todas partes) está determinada de modo «causal». *Deus est ubique per essentiam* inquantum *adest ómnibus* ut causa essendi (qu. 8 a, 3).

* GA 9, pág. 202. *(N. del T.)*

Desde este carácter de causalidad de la realidad efectiva se explica también la interpretación de la *existentia.* Éste es el otro término conceptual cuyo significado se equipara en la mayoría de los casos con la *actualitas* (realidad efectiva) y que, en el lenguaje conceptual de la metafísica se usa incluso con mucha mayor frecuencia, sobre todo en la distinción entre *essentia* y *existentia* («esencialidad» [*Wesenheit*] y «existencia» [*Dasein*]). Es cierto que se remite la proveniencia del término *existentia* a dos pasajes de la *Metafísica* de Aristóteles que tratan, casi con las mismas palabras, del *6ν* ὡς ἀληθές, del ser del ente en el sentido de «desoculto» (*Met., E, 4,* 1027 b 17 y *Met.*, K, 8, 1065 a 21, ss.). Se habla aquí de una ἔξω οὖσά τις φύσις τοῦ οντος y de un ἔξω ὄν Ka! χωριστόν. El ἔξω, fuera, se refiere al fuera τῆς διανοίας, es decir, fuera del percibir humano que discutiendo se percata del ente e instaura de este modo lo discutido, con lo que lo así instaurado sólo tiene consistencia y presencia para el percatar y en el ámbito de su ejercicio. Lo que está fuera (ἔξω), eso consiste y está como algo en sí constante en su lugar propio (χωριστόν). Lo que así «está-fuera», *ex-sistens,* lo ex-sistente, no es otra cosa que lo que presencia desde sí en su producción, lo ὄν ἐνέργεια.

Este pasaje permite derivar el término latino *ex-sistentia* de una consideración aristotélica acerca del ente. Para una visión que penetre en la historia del ser resulta más importante que la caracterización de lo que presencia desde sí (οὐσία) ya se apoya aquí en una esencia de la verdad que ha sufrido una transformación. Lo «verdadero» se llama aún ἀληθές, lo desoculto, pero lo que es verdadero, o sea el enunciado, es verdadero no en cuanto que, al desocultar, es él mismo algo «desoculto», sino en cuanto que percibe y constata algo que es tal por medio de la adecuación del percibir. La determinación del ser en el sentido de la ex-sistencia pensada aristotélicamente surge de esa transformación de la esencia de la verdad, que va del desocultamiento del ente a la corrección del enunciado aprehensor y que se inicia ya con Platón y sustenta el comienzo de la metafísica. Si bien en el término *ex-sistentia* también resuena, de manera suficientemente indeterminada, este origen, igualmente metafísico, la *ex-sistencia* recibe su interpretación dominante desde la *actualitas,* es decir, en referencia a la *causalitas.*

En sus *Disputationes metaphysicae,* cuyo influjo en el comienzo de la metafísica moderna se ha vuelto entretanto más evidente, dice Suárez lo siguiente sobre la *ex-sistentia* (XXXI, sect. IV, n. 6): «*nam*

esse existentiae nihil aliud est quam illud esse, quo formaliter, et inmediate entitas aliqua constituitur extra causas suas, et desinit esse nihil, ac incipit esse aliquid: sed huiusmodi est hoc esse quo formaliter et inmediate constituitur res in actualitate essentiae: ergo est verum esse existentiae». Existencia es aquel ser por medio del cual se instaura en cada caso de modo propio e inmediato una entidad fuera de las causas, y así cesa el no-ser y comienza a ser un algo del caso. De acuerdo con la distinción en el ser que la sustenta, la *ex-sistentia* se refiere en cada caso a una entidad. Lo que en cada caso es un ente es establecido por la existencia en el «fuera» de la causación. Esto quiere decir: el qué-es pasa a través de una realización causante, y lo hace de modo tal que lo allí llevado a efecto es despedido luego de la causación como algo efectuado y establecido sobre sí mismo como algo real efectivo. El *«extra»* no se refiere ya, como el ἔξω aristotélico, a la διάνοια, al percibir humano, sino a una causación en curso. *Ex-sistentia* es *actualitas* en el sentido de la *res*[8, 9] *extra causas et nihilum sistentia,* de un ser eficiente que traslada algo al «afuera» de la causación y la realización, al ser efectuado, y de este modo supera la nada (es decir la falta de lo real).

Pero si la *ex-sistentia* traslada al «afuera» de la causación, ¿cómo podría aún la *actualitas,* en cuanto *causalitas,* determinar la esencia de la existencia? ¿No es la existencia el abandono de la causalidad? Al contrario. En la medida en que la existencia, saliendo fuera del ámbito de la causación, coloca en el espacio libre del efectuar, que a partir de ahora es algo real efectivo basado sobre sí y por lo tanto algo eficiente, la existencia queda precisamente referida a la causación. En efecto, el colocar e instaurar, el poner en pie la *ex-sistentia,* es lo que es en la medida en que *sale* de la causación, pero siempre sólo en la medida en que sale *de ella. La existentia* es el *actus, quo res sistitur, ponitur extra statum possibilitatis.* Este *actus* es *causalitas.* Sólo ella puede y debe, partiendo de la causa [*Ursache*], *poner fuera* la cosa *[Sache]* como causada *[ver-ursachte],* es decir, efectuada.

El nombre corriente del qué-es, la existencia, atestigua en esta interpretación la preeminencia del ser como *actualitas*. El dominio de su esencia como *realidad efectiva* determina el progreso de 4a historia del ser por el cual la determinación esencial del comienzo es llevada hasta su predeterminado acabamiento. Lo real efectivo es lo existente.

8. Plural.
9. Es decir, de las

Esto abarca todo lo que, por algún modo de causación, *constituitur extra causas.* Pero puesto que la totalidad del ente es lo efectuado-eficiente de un efectuante primero, la totalidad del ente recibe una estructura propia que se determina como correspondencia de lo efectuado del caso con el efectuante, en cuanto ente supremo. La realidad efectiva de la partícula de polvo, de las plantas, de los animales, del hombre, de los números, corresponde al efectuar del efectuante primero; ella es, al mismo tiempo, igual y desigual a la realidad de este último. Es existente la cosa palpable y experimentable sensiblemente, pero también el objeto calculable y no sensible de las matemáticas. «Existe m» quiere decir: esta magnitud es construible unívocamente desde un punto de partida del cálculo fijado y con medios de cálculo fijados. Lo así construido queda de ese modo demostrado como lo que es eficaz dentro de un contexto de fundamentación del cálculo, «m» es aquello con lo que se puede y, bajo ciertas condiciones, se tiene que contar. La construcción matemática es una especie de constitución del *constituere extra causas,* del llevar a efecto causante.

El ser se traslada a la esencia de la realidad efectiva, y ésta determina la existencia de lo existente. Ser esencia como efectuar en el sentido unitario-múltiple según el cual lo eficiente, pero también lo efectuado y también lo efectuado-eficiente y lo eficaz, es el ente. El ente así determinado de manera múltiple desde el efectuar es real *efectivo* [wirk-*lich*].

Que el ser se haya entregado a la esencia de la realidad efectiva sólo puede recordarse. El recuerdo retrotrae aquí a la anterior esencia del ser en el sentido del presenciar con el carácter de la obra y de lo visual. El progresar desde esa esencia hace que el ἀγαθόν y el αιτιον se vuelvan determinantes.

Que el ser provenga esencialmente del posibilitar y causar domina toda su historia. Posibilitar, causar, fundamentar, son determinados de antemano como recogimiento desde lo uno en cuanto único-que une. Este unir no es ni un combinar ni un agrupar. El Ἕν en el que descansa la esencia del ser tiene el carácter del desocultar que cobija *[bergendes Entbergen],* del recogimiento que desde aquí hay que pensar. La unidad de lo uno se muestra todo a lo largo de la historia del ser en diferentes figuras, cuya diferencia procede de la transformación de la esencia de la Ἀλήθεια, del desocultamiento que cobija.

Si, como consecuencia de este acaecimiento, entretanto el ente se experimenta y se entiende ya desde hace tiempo y en general como lo

real efectivo, este entender no podrá nunca, sin embargo, atentar contra la extraña unicidad que posee incluso esta esencia del ser. El entender el ser como realidad efectiva encubre, ciertamente, el acaecimiento de esta proveniencia esencial. Pero el entender no puede nunca perjudicar el carácter decisivo desde el cual esta esencia del ser dirime la marcha de su historia hasta llegar a su extremo acabamiento.

La transformación de la verdad en certeza

La oculta historia del ser como realidad efectiva es lo que posibilita asimismo las diferentes *posiciones fundamentales* de la humanidad occidental en medio del ente, posiciones que fundan en cada caso la verdad acerca del ente sobre lo real efectivo, erigiéndola y asegurándola para éste. Aunque la esencia del ser como realidad efectiva consolida definitivamente una transformación irrevocable frente a la presencia con el carácter de obra (ἐνέργεια), queda abierto sin embargo, dentro del ámbito esencial así decidido, cómo se determinarán el efectuar y la realidad efectiva. De acuerdo con la preeminencia del ente que irrumpe como comienzo de la metafísica, el ser, representado entretanto como determinación universal del ente (κοινόν, καθόλου, *genus*, *commune*), toma su impronta esencial en cada caso de un ente determinante.

Qué realidad efectiva consiga el efecto decisivo para determinar la esencia de la realidad efectiva no puede calcularse y aparentemente sólo puede constatarse de modo historiográfico. Desde que el Dios creador, en cuanto causa primera, es lo eficiente primero, siendo aquello que efectúa el mundo y, dentro de éste, el hombre el primer efectuante, la tríada Dios, mundo (naturaleza), hombre circunscribe el área de posibilidades de acuerdo con las cuales cada uno de estos ámbitos de lo real asume la caracterización de la esencia de la realidad efectiva. Suponiendo, sin embargo, que la determinación de la realidad según lo real que en cada caso sea determinante no viene inicialmente del ente sino que surge del ser mismo, entonces el despliegue de la esencia de la realidad efectiva dentro de la metafísica también tiene que remitir a esa proveniencia. Un indicio de ello se manifiesta en que la respectiva esencia de la verdad en

cuya luz una humanidad experimenta el ente participa en la historia del ser, si bien el modo de esta participación permanece velado.

La verdad, transformada mientras tanto en la metafísica en característica del *intellectus* (*humanus*, *divinus*), llega a su esencia definitiva, que es llamada *certeza* [*Gewissheit*]. El nombre expresa que la verdad concierne al tener conciencia en cuanto es un saber [*Wissen*], un re-presentar, que se funda en la conciencia, de manera tal que sólo vale como saber aquél que al mismo tiempo se sabe y sabe lo que sabe como tal, y en tal saber se encuentra él mismo asegurado. La certeza no vale aquí simplemente como un añadido al conocimiento, en el sentido de que llevaría a cabo la apropiación y la posesión del saber. Antes bien, la certeza, en cuanto conciencia de lo sabido consciente de sí, es el modo determinante del conocimiento, es decir, de la «verdad». Por el contrario, el mero tener conciencia de algo o ya no es un saber o no lo es aún.

Que la verdad se vuelva en esencia certeza es un acaecimiento cuyo inicio resulta inaccesible a toda metafísica. Por el contrario, en el contexto de esta transformación de la esencia de la verdad se muestra enseguida una peculiar preeminencia de la humanidad dentro de lo real, aunque también, al mismo tiempo, un papel correspondiente de lo real incondicionado pensado de modo teológico. Ambas realidades, Dios y hombre, en cuanto seres cognoscentes, son metafísicamente las portadoras de la verdad y constituyen por consiguiente la realidad del saber y de la certeza.

Radica, sin embargo, en la esencia de la certeza que ésta tenga en cada caso certeza de sí misma, es decir que reivindique para sí el aseguramiento último de sí misma. De este modo, determina en primer lugar y exclusivamente la realidad de lo real, que de inmediato sólo aparece como su respectivo portador. Así pues, en cuanto la certeza, por la reivindicación esencial de llevar a cabo ella misma su autoaseguramiento, hace valer a su propio portador, desencadena la lucha entre los posibles portadores de su esencia. Previamente, el Dios creador, y con él la institución que ofrece y administra los dones de su gracia (la Iglesia), estaban en posesión única de la verdad única y eterna. Dios, en cuanto *actus purus*, es la realidad pura y, con ello, la causalidad de todo lo real, es decir, la fuente y el lugar de la salvación que, como bienaventuranza, garantiza subsistencia eterna. De esta salvación el hombre nunca puede, por sí mismo, tener ni conseguir una certeza incondicionada. Mediante la fe, en cambio, e

igualmente mediante la incredulidad, el hombre se encuentra fijado esencialmente a la consecución de la certeza de la salvación o bien empujado a renunciar a esta salvación y a su certeza. Reina así una necesidad, de origen oculto, de que el hombre, de una manera u otra, se asegure su salvación, en un sentido cristiano o en otro sentido (salvación: σωτηρία: redención [*Er-lösung*]).

El origen según la historia del ser del dominio de la verdad como certeza se oculta en la ex-pulsión [*Ent-lassung*] de su esencia de la verdad inicial del ser. La seguridad de sí mismo y de su efectuar determina la realidad efectiva del hombre. Aquí se encuentra encerrada la posibilidad de que el hombre, de acuerdo con la esencia de la certeza en general (autoaseguramiento), determine desde sí la esencia de la certeza y lleve de este modo a la humanidad al dominio en el interior de lo real efectivo. El hombre cultiva y construye desde sí lo real efectivo, en la medida en que éste es lo que tiene efecto sobre él y lo efectuado por él. Lo real efectivo se convierte en lo efectuable dentro de aquel efectuar humano que, basándose conscientemente sobre sí mismo, todo lo trata y cultiva.

Con esto comienza históricamente la «cultura» como estructura de la humanidad que tiene certeza de sí misma y está atenta a su propio autoaseguramiento (cfr. Descartes, *Discours de la méthode*). La cultura como tal es elevada a la categoría de «fin» o, lo que en esencia significa lo mismo, puede ser instaurada como medio y valor para la dominación de la humanidad sobre la tierra. La Iglesia cristiana pasa a una posición defensiva. El acto de defensa decisivo es la asunción del modo esencial del adversario que acaba de surgir, el cual, en un primer momento, se mueve y se instaura aún dentro del mundo determinado de modo cristiano. La Iglesia cristiana se convierte en cristianismo cultural. Pero también a la inversa, la cultura, es decir la autocerteza de la humanidad que se ha vuelto segura de su efectuar, aspira a integrar el cristianismo en su mundo y a superar la verdad del cristianismo absorbiéndola en la certeza de la humanidad cierta de sí misma y de sus posibilidades de saber.

Al volverse la verdad certeza del saber de una humanidad que se asegura a sí misma, comienza esa historia que en el cómputo historiográfico de las épocas se denomina *época moderna* [*Neuzeit*]. El nombre dice más que lo que pretende. Dice algo esencial de esta época. En la medida en que la verdad en la que está su humanidad exige que se desarrolle el aseguramiento de un dominio incondicio-

nado del hombre, esta esencia de la verdad le confia a éste y a su efectuar la preocupación ineludible e incesante de acrecentar las posibilidades de aseguramiento y de asegurar a su vez a éstas contra los nuevos peligros que se suscitan, yendo adelante con la continua novedad de sus éxitos y descubrimientos, con la continua novedad última de sus adquisiciones y conquistas, con lo siempre inaudito de sus vivencias.

Este llevar a efecto el aseguramiento y esta instauración de lo real efectivo en la seguridad sólo pueden dominar la marcha histórica de la humanidad de los siglos modernos porque en el premonitorio comienzo de esta historia se transforma la relación del hombre con todo lo real, en la medida en que la verdad sobre el ente se ha convertido en certeza y ésta despliega desde entonces su propia plenitud esencial como esencia determinante de la verdad. Pero también esta transformación de la esencia de la verdad, de la corrección del enunciado pensante a la certeza del representar, está predeterminado por la *esencia del ser* como realidad efectiva. Por ello, la transformación de la esencia de la verdad da un indicio del modo en el que el ser mismo comienza a consumar su esencia como realidad efectiva.

Lo verdaderamente real (*actus purus*) es Dios. Realidad efectiva (*actualitas*) es la causalidad eficiente que lleva a efecto desde sí el volver consistente de la consistencia que está por sí. La causalidad no se agota, sin embargo, en efectuar la existencia consistente terrenal de todo lo no divino, es decir, de lo creado. La causalidad suprema es el *actus purus* como *summum bonum*, el cual, en cuanto fin último (*finis*)que predetermina todo elevándolo así a su verdadera consistencia, fija a la causa [*Ur-sache*] primera toda realidad de lo real. Por eso, sobre todo lo real creado a la imagen de Dios, que es el hombre, tiene que llevar a efecto su realidad aferrando el bien supremo, es decir, en la fe (*fides,qua creditur*). Mediante la fe el hombre tiene la certeza de la realidad de lo real supremo y con ello, al mismo tiempo, la del efectivo volverse consistente de sí mismo en la bienaventuranza eterna. La causalidad de lo real supremo asigna así al hombre una determinada especie de realidad, cuyo rasgo fundamental es la fe.

En la fe reina la certeza, y más precisamente esa especie de estar en la certeza que se mantiene asegurado incluso en la incerteza de sí mismo, es decir, de lo creído por él. Lo creído es aquello real cuya realidad, en cuanto *actus purus*, vincula y guía en su propósito y su representar a todo operar humano. El hombre sólo puede estar en

ese vínculo de la fe si, al mismo tiempo, desde sí y en cuanto él mismo, se inclina hacia lo vinculante, en tal inclinación se libra a lo creído y, de ese modo, es libre. La libertad del hombre que reina en la fe y en su certeza («*propensio in bonum*»; cfr. Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, IV, «De *vero et falso*») sólo puede desplegarse como estructura esencial del hombre creado si todo comportamiento humano —en cada caso según su tipo—, en referencia a todo lo real —en cada caso según su especie— lleva en sí ese rasgo esencial que, en cuanto certeza, remite y pone en seguro lo real del caso para el hombre que opera.

Pero el hombre no sólo se relaciona con Dios y con el mundo creado por él de manera *creyente*. También se relaciona con lo real *en virtud del lumen naturale*. Si la certeza decide sobre la adecuada relación con lo real, en la luz natural de la razón tiene que tornarse determinante una certeza que le sea propia. Todo comportamiento y todo obrar humano natural tiene tanto más que basarse necesariamente en una certeza llevada a efecto por el hombre mismo y para él mismo, cuanto que lo sobrenatural se funda de cierto modo en el comportamiento natural, de acuerdo con la proposición: *gratia supponit naturam*. La esencia de la verdad del comportamiento natural del hombre tiene que ser la certeza.

Esta exigencia de un autoaseguramiento de la consistencia natural del hombre llevado a cabo por él mismo no surge de un alzamiento en contra de la doctrina de la fe, sino que es, por el contrario, la consecuencia necesaria de que la verdad suprema tenga el carácter de la certeza de salvación. La transformación esencial de la verdad en certeza del representar está determinada por la esencia del ser como *actus purus*. Por eso, en la historia de la época moderna, el mundo de la fe cristiana sigue siendo, con múltiples variaciones, determinante para la institución y cuidado de lo real (para la cultura), pero también para la interpretación de lo real respecto de su realidad (para la metafísica moderna). La cultura moderna, incluso cuando se vuelve no creyente, es cristiana. A la inversa, el cristianismo se esfuerza por todas las vías posibles en seguir siendo capaz de cultura y en ser un cristianismo cultural, precisamente allí donde la cristiandad de la fe se ha alejado profundamente del cristianismo primitivo.

Si, de este modo, la representación natural de lo real, llevada a efecto por el hombre mismo, también es sustentada y guiada por la verdad como certeza, entonces todo real aportado en una verdad,

todo ente verdadero (*ens verum*), tiene que ser un *ens certum*: *«ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio»* (Descartes, *Meditatio III)*.

Algo verdadero es algo que el hombre lleva en cada caso ante sí de modo claro y distinto y que, en cuanto así llevado-ante-sí (representado), se lo remite a sí, para, en tal remisión, poner en seguro lo representado. La seguridad de tal re-presentar es la certeza. Lo verdadero en el sentido de esta última es lo efectivamente real. La esencia de la realidad de esto real reside en la constancia y consistencia de lo representado en el representar con certeza. Esta constancia excluye la inconsistencia del poner aquí y allá que tiene lugar en todo re-presentar mientras dude. El representar libre de dudas es el representar claro y distinto. Lo así re-presentado ya ha remitido al representar lo constante, es decir, lo real.

Realidad es la *representatividad* en el sentido de la constancia de lo consistente conseguida *por* y *para* el representar cierto.

Es verdad que, al comienzo de la transformación de la esencia de la realidad, la historia de la cual llena la metafísica moderna como historia del ser, esta esencia no ha sido aún expresamente enunciada. Al contrario. Parece casi como si en el comienzo de la metafísica moderna se mantuviera incólume la esencia tradicional de lo real, la *actualitas*, y sólo se sometiera a una determinada observación («teoría») el modo de *aprehensión* de lo real, el conocimiento. En efecto, en el comienzo de la metafísica moderna, la esencia del ser es multívoca, en la medida en que en ella resuena una multiplicidad de posibilidades esenciales de acabamiento de la esencia de la realidad, multiplicidad que posteriormente, desplegada desde una unidad originaria, llega a confluir. La multivocidad de la esencia de la realidad en el comienzo de la metafísica moderna es el signo de una auténtica transición. Por el contrario, la presunta univocidad del comienzo de la filosofía moderna que se expresaría en el *«cogito ergo sum»* es una apariencia.

La certeza reivindica desde sí, en cuanto esencia de la verdad, que lo que se pueda saber y lo sabido, es decir aquello que pueda ser cultivado y construido por ella en el saber como verdaderamente real y de ese modo puesto en seguridad en su consistencia, posea un tipo que le sea continuamente conforme. La certeza es la seguridad de todo lo representado que se fonda en su propia esencia y que es confiada exclusivamente a ella. Por eso, la certeza exige una infraestructura que *la* satisfaga, que expresamente yazca allí delante de modo

constante para el representar como fundamento de todo construir y efectuar representante de lo real.

Cuando la esencia de la verdad, convertida en certeza, lleva a efecto la relación con lo real que le es adecuada desde y para el hombre mismo que ha sido puesto en la esencia de la verdad, reclamándole la construcción de lo que se puede saber como aquello que puede llevarse a efecto con seguridad; cuando, al mismo tiempo, la certeza exige para esa construcción aquel cimiento en el que su propia esencia permanezca incorporada como piedra fundamental; entonces, es necesario que para todo representar se ponga en seguro previamente algo real cuya realidad, es decir fijeza, quede sustraída a toda conmoción del representar en el sentido de una dubitabilidad. La exigencia de certeza apunta a un *fundamentum absolutum et inconcussum*, a un cimiento que no dependa de una referencia a otro sino que esté de antemano desligado de esta referencia y descanse en sí mismo.

¿Cuál es el ente real apto para tal cimiento de manera tal que, al mismo tiempo, sea capaz de adecuarse a la esencia de la realidad preparada desde la certeza (a la constancia para todo representar)?

La transformación del ὑποκείμενον en *subjectum*

Hasta el comienzo de la época moderna, y aún dentro de ella, lo real efectivo es el *ens actu*, lo eficiente en cada caso efectuado, en su relativa consistencia. En el comienzo de la metafísica, por el contrario, el ser no esencia como *actualitas* (realidad efectiva), sino como el carácter de obra (ἐνέργεια) al que satisface el demorarse [*Weile*] de lo que mora en cada caso [*des Jeweiligen*].Lo que mora en cada caso yace por sí delante, es el auténtico ὑποκείμενον.A todo lo que comparece junto con lo ya presente,Aristóteles lo denomina συμβεβηκότα, nombre en el que aún puede oírse el carácter del presenciar y por Jo tanto la esencia griega del ser (οὐσία). Pero puesto que los συμβεβηκότα en cada caso sólo *co*-presencian, sólo se añaden a lo que se demora por sí y sólo se mantienen con y junto a éste, ya son de cierto modo un μη ον, algo presente que no alcanza el modo puro de demorarse de lo que en cada caso mora, del ὑποκείμενον.

Correspondientemente a la transformación de la ἐνέργεια en *actualitas*, también la transformación del ὑποκείμενον en *subiectum* eclipsa, a pesar de la traducción literal, la esencia del ser pensada al modo griego. El *subiectum* es lo sub-puesto, lo sub-yecto en el *actus*, algo a lo que también puede recaerle otra cosa. En esto que le recae, en el *accidens*, se ha vuelto asimismo inaudible el co-advenir a la presencia, es decir, un modo del presenciar. Lo subyacente y subpuesto *(subiectum)* asume el papel del fundamento sobre el que se pone otra cosa, de manera tal que lo sub-puesto se puede comprender también como lo sub-estante y, de este modo, como lo *ante* todo constante. *Subiectum* y *substans* quieren decir lo mismo, lo propiamente constante y real, lo que satisface la realidad y la constancia y por ello se llama *substantia*. La esencia del ὑποκείμενον determinada de modo inicial, de lo que lo que yace delante por sí, es muy pronto interpretada desde la *substantia*. La οὐσία, presencia, es pensada como *substantia*. El concepto de substancia no es griego, pero junto con la *actualitas* domina la caracterización esencial del ser en la metafísica posterior.

Ahora bien, así como la caracterización aristotélica del «*existens*» como ἔξω τῆς διανοίας ὄν está determinada por la transformación de la verdad de la ἀλήθεια en ὁμοίωσις y por la traslación que allí se inicia de la verdad al enunciado (λόγος), de igual modo, la misma transformación de la esencia de la verdad y el predominio, que sólo procede de ella, de la κατάφασις (λόγος), asumen la preparación de una ambigüedad y de una reinterpretación del ὑποκείμενον de grandes consecuencias. Lo que es propiamente, por ser aquello que presencia por sí yaciendo delante, se convierte en aquello καθ' οὗ λέγεταί τι, aquello en referencia a lo cual, en cuanto subyacente, algo se *dice* desde arriba y atribuyéndoselo, algo que tiene el carácter de lo señalado y de lo dicho (λεγόμενον). Ahora, el ὑποκείμενον es, a su vez, lo λεγόμενον (λόγος) καθ' αὑτό, lo que es interpelado desde arriba de modo inmediato y dirigiéndose sólo a él, y de este modo es accesible como ente. El λόγος, el enunciado, caracteriza ahora lo subyacente en cuanto tal y se refiere especialmente a lo que presencia por sí y que, en cuanto tal, resulta la base de todo decir afirmativo y negativo. Desde entonces, todas las determinaciones esenciales de lo presente en cuanto tal, es decir, los caracteres del ente, se mantienen en el ámbito de la κατάφασις, es decir, de la κατηγορία, son categorías. Puesto que el λόγος marca la esencia de lo subyacente, se convierte en la determinación de lo que son ἀρχή y αἰτία, de lo que posteriormente se llama basamento y fundamento.

El *«subiectum»* se vuelve a continuación el nombre que denomina tanto al sujeto en la relación sujeto-objeto como al sujeto en la relación sujeto-predicado.

La transformación de la metafísica incipiente deja la ἐνέργεια en *actualitas*, la οὐσία en *substantia*, la ἀλήθεια en *adaequatio.* Del mismo modo, el λόγος, y con él el ὑποκείμενον, desembocan en el horizonte interpretativo de la traducción *ratio* (ῥέω, ῥῆσις = discurso, raíi'o; *reor* = enunciar, tener por, justificar). *Ratio* es, por lo tanto, otro nombre para el *subiectum,* para lo que subyace. Así, una designación referida al comportamiento humano (enunciativo) accede al papel de término conceptual que indica lo que constituye a un ente en su verdadero ser, en la medida en que, en cuanto aquello que se demora, es lo en sí constante, y de ese modo es lo que está debajo de todo lo de alguna manera ente, la *substantia.* El fundamento, comprendido como la esencia de la entidad del ente, recibe en la metafísica posterior el nombre de ninguna manera obvio de *ratio.*

Todo lo que se demora por sí y por lo tanto yace delante es ὑποκείμενον. Es *subiectum* una estrella y una planta, un hombre y un dios. Cuando en el comienzo de la metafísica moderna se exige un *fundamentum absolutum et inconcussum* que, como lo verdaderamente ente, satisfaga la esencia de la verdad en el sentido de la *certitudo cognitionis humanae*, se está preguntando por un *subiectum* que en cada caso ya yazca delante en y para todo re-presentar, y que, en la esfera del re-presentar indubitable, sea lo constante y estable. El representar (*percipere, co-agitare, cogitare, repraesentare in uno)* es un rasgo fundamental de todo comportamiento del hombre, también del no cognoscitivo. Visto desde aquí, todos los comportamientos son *cogitationes.* Pero aquello que, durante el representar que en cada caso remite algo a sí, ya yace constantemente delante para el representar, es el representante mismo *(ego cogitans),* ante el cual es llevado todo lo representado, y en dirección al cual y volviendo al cual (re-presentare) se torna presente. Mientras dura el representar, el *ego cogito* que representa es lo que propiamente yace delante en el re-presentar y para él. Por lo tanto, en la esfera de la estructura esencial de la representación (*perceptio*), es apropiado distinguir al *ego cogito cogitatum* como lo que ya yace delante constantemente, como *subiectum.* Esta constancia es la consistencia de aquello sobre lo cual no puede haber nunca una duda en ningún representar, aunque éste mismo fuera de la especie de la duda.

El *ego*, la *res cogitans*, es el *subiectum* eminente, cuyo *esse*, es decir presenciar, satisface a la esencia de la verdad en el sentido de la certeza. Este *esse* define una nueva esencia de la *existentia*, que Descartes, en el parágrafo 49 de sus *Principia philosophiae*, determina como una *ventas aeterna* (axioma) de la siguiente manera: *is qui cogitat, non potest non existere, dum cogitat.* «Aquel que, comportándose respecto de algo en modo representativo, no puede no obrar [*wirken*] constantemente mientras representa».

La realidad efectiva [*Wirklichkeit*], en cuanto constancia, está delimitada por la consistencia (el durar del re-presentar), pero al mismo tiempo es también el llevar a efecto que el que representa sea un *ens actu*. El efectuar de la nueva esencia de la realidad efectiva de este ente real eminente tiene el rasgo fundamental del re-presentar. En correspondencia con ello, la realidad efectiva de aquello que es aportado y re-presentado en todo re-presentar está caracterizada por la *representatividad.*

Con esto comienza el despliegue de un rasgo de la esencia de la realidad efectiva que sólo será comprendido posteriormente por Kant con toda claridad como la objetividad del objeto. El representar lleva a efecto la remisión del estar enfrentado del objeto. La realidad como representatividad —mientras se la piense metafísicamente y no, de modo inadecuado respecto del ser, psicológicamente— no quiere decir nunca que lo real sea un producto anímico-espiritual y el efecto de una actividad representativa, y por lo tanto algo que sólo está delante como una construcción psíquica. Por el contrario, apenas llega a preponderar en la esencia de la realidad el rasgo fundamental del representar y de la representatividad, la constancia y consistencia de lo real quedan limitadas a la esfera del presenciar en la presencia *[Praesenz]* de la re-praesentatio. El carácter de presencia que reina en la esencia metafísica del ser, que en la mutación de la ἐνέργεια en *actualitas* no ha sido totalmente eliminado sino sólo transformado (cfr. la *omnipraesentia* del *actus purus*), sale ahora a la luz como presencia *[Praesenz]* dentro del re-presentar (de la *repraesentatio*).

Las *Meditaciones* de Descartes, que tratan de la distinción del *subiectum* hombre como *res cogitans*, piensan el ser como el *esse* del *ens verum qua certum*. La esencia así repensada de la realidad de este ente real no es aún denominada con un nombre propio. Esto no significa de ninguna manera que las *Meditaciones* se hayan desviado del *ser* del ente a la pregunta por el *conocimiento* del ente; en efecto, las

Meditaciones se designan a sí mismas como *Meditationes de prima philosophia*, es decir como meditaciones que se mantienen en la esfera de la pregunta por el *ens qua ens*. Estas *Meditaciones* son un arranque, y un arranque decisivo del auténtico comienzo de la metafísica que sustenta la época moderna.

Lo mucho que aún falta, sin embargo, para que aquí ya se haya llevado a cabo totalmente el giro a la metafísica de la época moderna se muestra en que la *res cogitans*, que en cuanto *fundamentum absolutum et inconcussum* es el *subiectum* eminente, es, al mismo tiempo, una *substantia finita*, es decir *creata*, en el sentido de la metafísica tradicional. La realidad efectiva de la *substantia finita* se determina desde la causalidad de la *causa prima*. La distinción de la *mens humana* entre los demás *subiecta* se expresa en que es *notior quam corpus*. Esta preeminencia en cuanto al ser conocida no se refiere a su más fácil cognoscibilidad sino que alude a la más auténtica presencia de la *res cogitans* dentro de la esfera del representar humano en cuanto remitir *a sí*. El representar humano mismo y el hombre representante, pensados desde la nueva esencia de la realidad efectiva, son aquí más constantes, más reales y más entes que todos los entes restantes. Por ello, en el futuro la *mens humana*, de acuerdo con esta distinción de su yacer delante como *subiectum*, reivindicará exclusivamente para sí el nombre de «sujeto», de manera tal que *subiectum* y *ego*, subjetividad y yo se volverán sinónimos. En esto, el «sujeto» como nombre que designa el «sobre lo cual» del enunciado sólo pierde en apariencia su dignidad metafísica, la cual se anuncia en Leibniz y se despliega plenamente en la *Ciencia de la lógica* de Hegel.

Al principio, sin embargo, todo ente no humano queda aún en una situación ambigua respecto de la esencia de su realidad. Puede ser determinado por la representatividad y la objetividad para el *subiectum* representante, pero también por la *actualitas* del ens *creatum* y de su substancialidad. Queda roto, en cambio, el dominio exclusivo del ser como *actualitas*, en el sentido del *actus purus*. La historia del ser comienza, dentro de la verdad metafísica de éste como entidad del ente, a llevar a una unidad las múltiples posibilidades de su esencia y de ese modo a dirimir el acabamiento de la misma. En el arranque del comienzo de esta historia se muestra que la esencia del hombre es requerida con una peculiar decisión.

El comienzo pleno de la historia del ser en la figura de la metafísica moderna acaece allí donde, si bien aún no se ha consumado

propiamente el acabamiento esencial del ser determinado como realidad efectiva, la posibilidad de decisión de este acabamiento está, sin embargo, completamente preparada y puesto así el fundamento para la historia de tal acabamiento. Asumir la preparación del acabamiento de la metafísica moderna y de esa forma regir en todas direcciones esta historia del acabamiento es la destinación según la historia del ser del pensar que lleva a cabo Leibniz.

De acuerdo con la tradición inicial de la metafísica desde Aristóteles, todo lo propiamente ente es un ὑποκείμενον, el cual se determina en época posterior como *subiectum*. El pensamiento de Descartes distingue al *subiectum* como el cual es el hombre en el sentido de que la *actualitas* de ese *subiectum* tiene su esencia en el *actus* del *cogitare* (*percipere*).

Pero ¿qué pasaría si la *actualitas* en general cobijara en sí este rasgo fundamental del *percipere*? ¿Cómo pudo acontecer que este rasgo esencial de la *actualitas* permaneciera oculto? El modo y el alcance de la revelación de la esencia del ser lo decide la esencia de la verdad que reina en cada caso. Si la verdad se ha vuelto certeza, todo verdadero ente real efectivo tiene, en cuanto real, que remitirse al real que es. Todo efectuar se desvela ahora como un llevarse a efecto en el efectuar. Su esencia no se cumple ya con el efectuar algo; antes bien, todo efectuar es, en sí y no sólo secundariamente: un llevar-se-a-efecto. En el efectuar se halla ese rasgo esencial que quizá nombre de la manera más adecuada, por no prejuzgar, la expresión «en-dirección-a-sí» [*Auf-sich-zu*]. El efectuar está en sí mismo referido a sí, y sólo en esta referencia determina lo que es eficiente en él. Sin embargo, aquello hacia lo cual esencia el «en-dirección-a-sí» no necesita aún ser un yo ni tampoco un sí mismo. El «en-dirección-a-sí» puede tomarse, respecto del salir del efectuar hacia lo efectuado, corno un girarse hacia atrás (*reflexio*). Aquí tiene que quedar abierto, sin embargo, hacia adonde vuelve ese girarse y qué es lo que propiamente re-presenta. Todo efectuar es un producir efectos que se lleva a efecto a sí. En cuanto cada vez trae algo delante de sí, lleva a cabo una re-misión [*Zu-stellung*] y re-presenta [*vor-stellt*] así de cierto modo lo llevado a efecto. Efectuar es en sí mismo un re-presentar (*percipere*). Pensar de manera más propia la esencia de la realidad efectiva, pensarla adentrándose en lo que le es propio, significa ahora, en el ámbito de la esencia de la verdad como certeza: pensar la esencia de la *perceptio* (de la representación) en relación a

cómo se despliega plenamente desde ella la esencia del efectuar y de la realidad efectiva.

Leibniz: La copertenencia de realidad efectiva y representar

En qué medida el re-presentar, pensado de una manera suficientemente originaria y completa, constituye el rasgo fundamental de la realidad de lo real, y en qué medida, por lo tanto, todo ente sólo es propiamente ente en cuanto que representa, se muestra en el hecho de que la entidad del ente (la substancialidad de la substancia) y el re-presentar, si se parte de una determinación fundamental del ente, son lo mismo. Esta determinación fundamental del ente en cuanto tal es la *unidad*. Aquí vuelve a aparecer la ambigüedad que recorre toda metafísica, por la cual «unidad» significa lo en cada caso «uno», lo determinado esencialmente por la unidad, pero también esta unidad determinante misma. De igual modo, οὐσία quiere decir una entidad (un ente) y el ser como esencia del ente.

Cuando Leibniz piensa la «mónada», piensa la unidad como constitución esencial de las «unidades». La plenitud esencial, que da univocidad al ambiguo título de «unidad», surge, sin embargo, de la copertenencia de la realidad efectiva y el representar. En una carta a Arnauld del 30 de abril de 1687, Leibniz dice *(Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, ed. Gerhardt, II, 97): *«Pour trancher court, je tiens pour un axiome cette proposition identique qui n'est diversifiée que par l'accent, savoir que ce qui n'est pas véritablement* un *étre, n'est pas non plus véritablement un* étre». Un *étre,* aquello que presencia desde lo uno que en cada caso une; *un* étre, un presente (presenciar) que en cuanto tal cobija en sí unidad. En la carta a De Volder del 20 de junio de 1703, se encuentra la siguiente frase: *«Quodsi nullum* vere unum *adest, omnis* vera res *erit sublata»*. Lo que verdaderamente une da por resultado el presenciar de cada cosa.

La unidad constituye la entidad del ente. Pero esto sólo vale de la unidad *verdadera*. Ésta consiste en un unificar originario, es decir simple, que descansa sobre sí, unificar que recoge y pliega *[einfaltet]* de modo tal que lo sencillo implicado *[das Einfältige]* es remitido y

re-presentado hacia lo que unifica y así, al mismo tiempo, desplegado [*ausgefaltet*]. *La unidad, en el sentido de ese unificar simple que pliega y despliega, tiene ahora el carácter del re-presentar.* Todo re-presentar remite [*zu-stellt*] algo múltiple a lo unificante que se sostiene en sí mismo y constituye en cada caso el estado [*Zu-stand*] de lo uno (es decir, de lo propiamente ente). Lo múltiple que se remite es en cada caso algo limitado, en la medida en que —supuesto Dios como ente infinito— en un ente creado no puede nunca remitirse la totalidad del ente. Por consiguiente, todo estado de la mónada producido por el re-presentar *está* en sí mismo *en transición* a un estado próximo y es, por lo tanto, esencialmente transitorio. En concordancia con ello, el parágrafo 14 de la *Monadología* (Ger. VI, 608 s.) dice así: «*L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la* Perception, *qu'on doit bien distinguer de l'apperception ou de la conscience...*». La esencia de la representación no se determina aquí de un modo psicológico, sino *únicamente en referencia a la esencia de la entidad del ente,* más concretamente, como un rasgo esencial de la misma.

En una versión abreviada, y que por eso se presta con facilidad a malentendidos, la esencia metafísica de la re-presentación queda expuesta en una frase que se encuentra en una carta a des Bosses del 11 de julio de 1706 (Gerh. II, 311): «*Cum perceptío nihil aliud sit, quam multorum in uno expressio, necesse est omnes Entelechias seu Monades perceptione praeditas esse, ñeque ulla naturae Machina sua Entelechia propria caret*». La *perceptio* es expresión esencial de la mónada; contribuye a constituir su unidad en cuanto entidad del ente; tiene su esencia propia en «expresar una multiplicidad en algo uno». La *expressio* es un desplegar que remite, un *développer* (Gerh. IV, 523) que forma parte del plegar que recoge, *envelopper,* y es comprendido expresamente como *représenter.* Las «*perceptions*» son *«les représentations du composé, ou de ce qui est dehors, dans le simple» (Principes de la Nature et de la Gráce, fondés en raison,* Gerh. VI, 598). El *unum* en cuyo interior los *multa* están remitidos de manera desplegada, es decir, extendida y recogida, es «lo simple» que, unificando desde sí, se remite lo múltiple, y tiene en este representar remisivo mismo la esencia de su estar en sí, de su constancia, es decir, de su realidad efectiva.

Leibniz no comprende la palabra aristotélica ἐντελέχεια de modo griego, sino en el sentido de su pensamiento monadológico: «*On pourrait donner le nom d'Entélechies a toutes les substances simples ou*

Monades crees, car elles ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τό ἐντελές), *U y a une suffisance*(αὐτάρκεια) *qui les rend sources de leurs actions internes et pour ainsi dire des Automates incorporels» (Monadologia,* § 18, cfr. § 48). La mónada, de acuerdo con su «persistente» unificar, tiene en sí una cierta perfección, en sí eficiente, que constituye su *actualitas* (realidad efectiva). En la esencia de esta realidad efectiva, en cuanto efectuar simple, que unifica y re-presenta, está encerrada la «verdadera unidad», es decir, la substancialidad de la substancia. «*...dico substantiam... esse una Entelechia actuatam, sine qua nullum esset in ea principium verae Unitatis.*» Por el contrario, la *unitas* de aquellas *entia* que son tal *per aggregationem* es, en cada caso, una *unitas «a cogitatione; idemque est in quovis aggregato, ut nihil vere unum invenias, si Entelechiam demas»* (carta a de Volder del 20 de junio de 1703, Gerh., II, 250).

Aquello que el representar unificante despliega y remite al re-presentar no es, sin embargo, un *multum* cualquiera, sino una multiplicidad en cada caso delimitada de modo determinado en la cual se expone el mundo. Lo múltiple es en cada caso el mundo, *mundus*, pero éste se expone en cada ocasión de acuerdo con el *modus spectandi* en el que se mantiene la *perceptio* de la mónada. En conformidad con ese modo de ver y con su punto de vista, el mundo está concentrado de forma tal que el *universum* se refleja en la representación eficiente y unificante, y puede llamarse a cada mónada misma un espejo eficiente por sí, es decir viviente, del universo.

En la quinta carta dirigida a Clarke, Leibniz dice con toda concisión: *«chaqué substance simple en vertu de sa nature est, pour dire ainsi, une concentration et un miroir vivant de tout l'univers suivant son point de vue»* (Gerh., VII, 411, n. 87). Puesto que todo ente, en cuanto mónada, está determinado en su realidad efectiva por el llevar a efecto simple-unificante en el sentido del re-presentar desde su respectivo punto de vista, las mónadas («entelequias») son, desde sí mismas, diferentes entre sí: *«Entelechias differre necesse est, seu non esse penitus similes inter se, imo principia esse diversitatis, nam aliae aliter exprimunt universum ad suum quaeque spectandi modum, idque ipsarum officium est ut sint totidem specula Vitalia rerum seu totidem Mundi concentrati»* (Carta a De Volder del 20 de junio de 1703, Gerh., II, 251-252). La esencia, que despliega y recoge, de la *perceptio* sólo se desvela, por lo tanto, en la originariedad simple de la «formación de mundo» y en el reflejo especular que se lleva a efecto.

Pero incluso esto no hace más que aludir al ámbito esencial de la *perceptio*, si bien lo hace de modo tal que sólo ahora emerge su rasgo

esencial como un efectuar (*actio*) y se determina el núcleo esencial de la *actualitas*. El representar —que remite siempre el universo desde un punto de vista, pero que, sin embargo, lo representa en cada caso sólo en una concentración correspondiente al punto de vista y no alcanza, por lo tanto, aquello que propiamente se apetece— es en sí mismo transitorio, en la medida en que, por su referencia al universo, estando esencialmente en su respectivo mundo impulsa más allá de él. De esta forma, en el representar esencia un progreso que impulsa más allá de sí: *principium mutationis «est internum ómnibus substantiis simplicibus, ... consistitque in progressu perceptionum Monadis cuiusque, nec quicquam ultra habet tota rerum natura»* (carta a De Volder del 30 de junio de 1704, Gerh., II, 271).

De acuerdo con su propia esencia, el re-presentar es transitorio, en cuanto impulsa a la transición. Este apetecer es el rasgo fundamental del efectuar en el sentido del representar. «*L'action du principe interne, quifait le changemente ou lo passage d'une perception a une autre, peut étre appelé* Appétition; *U est vrai, que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement a toute la perception oü U tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient a des perceptions nouvelles*» (*Monadología*, § 15, Gerh., VI, 609). La apetición *(appetitus)*, en la que la mónada lleva a efecto, desde su simplicidad, la unidad que le es propia, es, a la inversa, en sí misma esencialmente re-presentante. El simple estar-en-sí de lo propiamente constante (*persistens*, carta a De Volder, 21 de enero de 1704, Gerh., II, 262) consiste en la representación como apetición. *Perceptio und appetitus* no son dos determinaciones de la realidad de lo real que sólo se generarían posteriormente, sino que su unidad esencial constituye la simplicidad de lo verdaderamente uno y por lo tanto su unidad, y por lo tanto su entidad. «*Imo rem accurate considerando dicendum est nihil in rebus esse nisi substantias simplices et in his perceptionem atque appetitum*» (carta a De Volder del 30 de junio de 1704, Gerh., II, 270).

La unidad simplemente unificante es originariamente eficiente en el modo de la apetición representante. Esta unidad originariamente eficiente es, para todo lo transitorio y pasajero en el ente, aquel punto de partida de donde proviene la referencia a la totalidad una del universo, referencia que domina de antemano todo proceso. Esta unidad es *principium internum*. Leibniz llama al principio del ente en cuanto tal: *vis, laforcé*, la fuerza. La esencia de la fuerza no se determina por la generalización ulterior de algo eficiente que ha

sido experimentado en alguna parte, sino a la inversa: la esencia de la fuerza es la esencia originaria de la entidad del ente.

A la luz de la verdad que se ha tornado certeza, el verdadero ente se muestra como el *cogitare* del *ego cogito.* La esencia de la fuerza se delimita en la meditación sobre el ser de lo verdaderamente ente. Sólo desde esta esencia de la fuerza reciben las fuerzas individuales la impronta de su esencia derivada. La primera versión que intenta del § 12 de la *Monadología* lo dice con claridad: «*Et généralement on peut dire que la forcé n'est autre chose que le principe du changement*». Aquí, «cambio» no se refiere en general a cualquier devenir otro, sino a la esencia transitoria de la representación apetente, de acuerdo con la cual todo ente *es* en cuanto que es. Por ello, la fuerza, el rasgo fundamental de la unidad simplemente unificante, también se llama, en su denominación suficiente, *vis primitiva activa,* pues domina de modo simple-originario el puro efectuar en su esencia. Es el *subiectum* y la base *(Monadología,* § 48), lo constante que subyace y sustenta, en cuyo efectuar la consistencia del ente tiene su origen próximo, aunque no el origen que lleva a efecto de modo radical *(originatio radicalis).*

Todo *subiectum* está determinado en su *esse* por la *vis* (*perceptio—appetitus*). Toda *substantia* es mónada. Sólo así la esencia de la realidad efectiva de la *res cogitans* que se despliega a la luz de la verdad como certeza alcanza la amplitud en la que domina todo lo real. Al mismo tiempo, con la universalidad de la esencia de orden representativo de la realidad se ha revelado el rasgo fundamental del representar, la apetición, de manera tal que sólo desde la esencia de la *vis* la unidad, en cuanto esencia de la entidad, alcanza su forma plena. Con ello, la nueva esencia de la realidad efectiva comienza a dominar en su conjunto y expresamente la totalidad del ente. De esta manera se despliega el comienzo de aquella metafísica que quedará como fundamento histórico de la época moderna.

Pero al mismo tiempo, lo que es real de este modo (monádicamente) conserva ese rasgo de la realidad efectiva que, como *causalitas*, distingue a la *actualitas.* La *causa prima* es la *suprema substantia;* su efectuar, sin embargo, en conformidad con la transformación de la esencia de la realidad efectiva, también se ha transformado. El efectuar de la unidad originaria, de la «*unité primitive*» (*Monadología,* § 47), en cuanto llevar a efecto en el sentido de la apetición representante, es un difundirse en lo real individual que tiene su limitación en cada caso en el tipo de punto de vista de acuerdo con cuya amplitud de visión (pers-

pectiva) se determina la capacidad de reflejar, es decir, de hacer resplandecer, de tal o cual manera el universo. Por ello las substancias creadas surgen, por así decirlo, *«par des Fulgurations continuelles de la Divinité de moment a moment»* (*Monadología*, § 47). En este constante refulgir de la divinidad de Dios surgen, de momento a momento, los puntos resplandecientes que aspiran a la luz y que, correspondientemente, dejan relucir e imitan la luz de la divinidad. Todo lo real es, en su realidad, monádico, pero no de modo uniforme, sino gradual. Por eso, Leibniz puede decir: *«Meae enuntiationes universales esse solent, et servare analogiam»* (carta a Des Bosses del 11 de julio de 1706, Gerh., II, 311).

El pensamiento de Leibniz está sometido a la necesidad de la esencia del ser así manifestada, que en la simplicidad de la unificación representante-apetente lleva a efecto lo real efectivo en su realidad efectiva del caso y satisface así la esencia de la consistencia de lo en-sí-constante. *«Facile enim vides simplices substantias nihili aliud esse posse quam fontes seu principia [simul et subjecta] totidem perceptionis serierum sese ordine evolventium ... quibus suam perfectionem quantum fas fuit suprema substantia in substantias multas ab ipsa pendentes diffudit, quas singulas tanquam concentrationes universi et (alias prae aliis) tanquam divinitatis imitamenta concipere oportet»* (carta a De Volder, sin fecha, Gerh., II, 278).

El efectuar apetente-representativo es la esencia del *esse* de cada *subiectum*. Esta esencia constituye el rasgo fundamental de la *existentia*. De acuerdo con la esencia de la verdad que, convertida en certeza, exige el ser como llevarse a efecto representante, un ente, si existe, y en tanto que exista, tiene que existir de esa manera. *«Neque alias rerum rationes puto intelligi et (summatim) vel optari posse, et vel nullo vel hoc modo res existere debuisse» (loc. cit.).*

Ahora bien, desde el comienzo de la metafísica la *existentia*, que llega a ser allí por vez primera, tiene preeminencia respecto de la *essentia*, en la medida en que el carácter esencial de la realidad efectiva determina el de la posibilidad. Esto no excluye que, a la inversa, lo posible de cada caso contribuya a decidir acerca de lo real correspondiente. En el comienzo de la metafísica, la πρώτη y la δευτέρα οὐσία se despliegan aún desde la esencia, no propiamente fundada, de la presencia, para dejar pronto, en especial con la transición de la ἐνέργεια a la *actualitas*, completamente olvidada esta proveniencia. Así, *potentia* y *actus* aparecen como dos modos de un ser que no ha recibido una mayor determinación, añadiéndose a ellas en la metafísica posterior la *necessitas* como tercera modalidad.

La nueva manifestación de la esencia de la realidad efectiva en el comienzo de la metafísica moderna produce la correspondiente transformación de *la potentia,* con lo que la distinción de *essentia* y *existentia*, en cuanto distinción, también se transforma, hasta que —con el nuevo carácter esencial de la realidad efectiva como esencialmente incondicionada— queda recogida absolutamente en lo esenciante de ser mismo.

Sólo desde la transformación ya llevada a cabo de la esencia de la *existentia* adquiere su peso propio, hasta en el mismo título, el opúsculo de Leibniz *De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae* (1694; Gerh., IV, 468 ss.). Respecto de la distinción tradicional de *potentia y actus*, la *vis* es tomada aquí en cierto modo como una entidad intermedia entre ambas. En verdad, esto significa la superación de los conceptos anteriores de posibilidad y realidad. La consideración sirve, sin embargo, para enmendar la «filosofía primera» que pregunta por la entidad del ente y reconoce a la *substantia* como lo propiamente ente. *Vis* es el nombre para el ser del ente que se sostiene en sí. De acuerdo con ello, este ser no consiste ni en la *actualitas*, en cuanto ésta se refiere al ser efectuado sólo de lo que yace delante, ni en la *potentia,* en el sentido de la disposición de una cosa para algo (por ejemplo del tronco de un árbol para una viga). La *vis* tiene el carácter del *conatus*, del ya apremiante intentar una posibilidad. El *conatus* es en sí *nisus*, la propensión a la realización. Por eso, a la *vis* le es propia la *tendentia,* con lo que se alude al apetecer al que pertenece el representar. El llevar a efecto que intenta, propende y está tensado en la propensión, es el rasgo fundamental de la consistencia desde la cual se lleva a efecto a sí mismo el ente del caso, es decir, se despliega en un *mundus concentratus*. El volver consistente representando y apeteciendo es la esencia de la *existentia;* las modalidades «posibilidad» y «necesidad» son *modi existendi.*

La esencia de la *existencia* que llega ahora a la palabra muestra su determinante irradiación a través de todos los rasgos fundamentales de la entidad y del principio «de razón» que le corresponde en 24 breves párrafos escritos en una ocasión por Leibniz. Sólo la oculta densidad y concisión de estas proposiciones, en apariencia simplemente yuxtapuestas, permite vislumbrar la simplicidad del ser por el que es requerido aquí el pensar de un pensador. El «tratado» (Gerh., VII, 289-291), no datado hasta el momento, carece de título. Lo designaremos con el nombre de *«Las veinticuatro proposiciones»* (v. págs.

369 ss.). Ciertamente, no pueden reemplazar a los 90 parágrafos de la *Monadología*, de construcción similar. Pero sólo en estas *Veinticuatro proposiciones* el pensamiento de Leibniz alcanza la cima de su misteriosa transparencia. En lugar de una interpretación completa de las *Veinticuatro proposiciones*, que tendría que señalar hacia el punto cardinal de la aludida historia del ser, baste con mencionar lo que atañe inmediatamente a *la esencia de la existentia*.

El ser en el sentido del ὅτι ἔστιν dice que algo *es* y no es, por el contrario, nada. El que-es *(existentia)* se desvela como el alzamiento [*Auf-stand*] contra la nada *(ex-sistere ex nihilo)*, en cuanto ésta alude a lo simplemente no-ente. Pero apenas el ser ha pasado a la esencia del efectuar y entidad significa propiamente realidad efectiva, en todo ente *(res*, cosa, *chose)*, en cuanto efectuado, se ha depositado algo así como un proceder y un esfuerzo, una acción del *actus*. Frente a lo real así efectuado, la nada resulta más simple y fácil, ya que para ella nada es necesario y toda preparación superflua. *«Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose» (Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison*, n. 7; Gerh., VI, 602). Pero en la medida en que el ente es y la nada, en cuanto más simple y fácil, de todos modos se ha dado a conocer, es necesario preguntar: *«Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?» (loc. cit.)*. Esta pregunta por el «porqué», sin embargo, sólo conlleva necesidad y legitimidad si todo, y por lo tanto también la preeminencia de lo menos simple y fácil (es decir del ente) respecto de la nada, tiene su «porqué», es decir, su razón. La pregunta se sostiene sobre el «principio grande» de la «metafísica» que dice *«que rien ne se fait sans raison suffisante» (loc. cit.)*.

Pero si este «principio» nombra el inicio esencial de aquello que de alguna manera abandona la nada, el *principium grande* tiene que caracterizar el alzamiento frente a la nada, o sea la *existentia* misma en su esencia. Todo ente tiene el carácter de fundamento: fundamento que funda: ὑποκείμενον, *subiectum*. Ser, en cuanto realidad efectiva, es un fundar; el fundar tiene que tener en sí la esencia de dar al ser prioridad frente a la nada. El ser tiene que tener en sí el carácter de quererse y poderse *[sich zu mögen und zu vermögen]* en su esencia. Ser es el unificador llevarse a efecto en el estar-en-sí, es apetecer de sí mismo que-se-lleva-ante sí (que representa). La posibilidad de algo posible ya es, en cuanto ser, un «existir», es decir, está referido esencialmente a la *existentia*. Lo posible *[das Mögliche]* es ya, puesto que sólo así «es» lo que es, algo que quiere *[ein Mögendes]*, un

intentarse que propende, y con ello un fundar y llevar a efecto. El ser posible (la posibilidad), pensado desde la esencia del ser y sólo pensable desde allí, provoca en sí la apetición representante y lo hace de modo tal que ese provocar [*Herausfordern*]es ya un sacar fuera [*Herausführen*] y un ejercer [*Ausführen*]la existencia. «*Itaque dici potest Omne possibile Existiturire» (Las veinticuatro proposiciones,* n. 6, cfr. págs. 369 ss.).

La expresión *existiturire,* que a pesar de su aparente deformidad resulta «bella» en cuanto a la cosa en virtud de la esencialidad de su decir, es, por su forma gramatical, un *verbum desiderativum*. Se nombra en él la apetición del llevarse a efecto, el *conatus ad Existentiam* (n. 5). Se enuncia el carácter de existencia de la posibilidad. La existencia misma tiene una esencia tal que provoca el querer de sí misma. Por lo tanto, la realidad efectiva tampoco rechaza la posibilidad sino que la contiene, la mantiene en sí y de este modo permanece precisamente en posesión de su esencia, cuyo rasgo fundamental es el *appetitus*. Por eso, la primera de las *Veinticuatro proposiciones* puede comenzar con el enunciado: «Ratio *est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil*». «Hay una razón en la esencia del ente en cuanto ente por la que existe algo más bien —es decir con predilección, queriéndolo más— que nada.» Esto quiere decir: el ente es, en su ser, *exigencial* respecto de sí mismo. «Existir» ya quiere decir en sí: querer y poder unificante, que es un llevar a efecto. En la medida en que algo *es,* es también esencialmente *potius.*

El ser como existencia en el sentido de la apetición re-presentante, la cual, de modo simple y unificando, lleva a efecto un *mundus concentratus* (la mónada) como *speculum universi,* es la nueva esencia de la *actualitas.* De ella forma parte la prevalencia de la *exístentia* frente a la *non-existentia.* Pero la disposición esencial del ser que sale así a la luz no sería metafísica, como efectivamente lo es, si la esencia del ser no se explicara desde un ente, si la *causalitas* dominante desde el ἀγαθόν platónico no siguiera siendo determinante también en la esencia de la *actualitas* como *vis primitiva activa. El rasgo metafísico fundamental de la esencia monádica del ser se manifiesta en la progresión de las cuatro primeras proposiciones:* t

La ratio (cur aliquid potius existat quam nihil) «*debet esse in aliquo Ente Reali seu causa*» (n. 2). Para Leibniz, el *ens reale* es, a diferencia del *ens mentale* (*ideale*), en cada caso una *res actu existens.* El *ens reale* —que como *causa* está a la base de todas las *rationes*— «*hoc autem Ens oportet necessarium esse, alioqui causa rursus extra ipsum quaerenda esset cur ipsum*

existat potius quam non existat, contra Hypothesin. Est sálicet Ens illud ultima ratio Rerum, et uno vocabulo solet appelari DEUS» (n. 3).

El Dios que aquí esencia como fundamento no está pensado de modo teológico sino puramente ontológico, como el ente supremo en el que tienen su causa todo ente y el ser mismo. Pero puesto que Leibniz piensa todo modo de ser como *modus existendi*, desde la *existentia* determinada monádicamente, no sólo el *ens possibile* es pensado como *existituriens* sino también el *ens necessarium* como *existentificans*.

La cuarta proposición: *«Est ergo causa cur Existentia praevaleat non-Existentiae, seu Ens necessarium est Existentificans»*. Con esta determinación del *faceré* sale a la luz al mismo tiempo el carácter de producción del ser, en el sentido de que el ser mismo es hecho y efectuado por un ente.

Pero dentro de la esencia causal de la entidad, que domina la metafísica en todas partes en las más diversas variantes, en el comienzo pleno de la metafísica moderna se vuelve determinante, sin embargo, la esencia exigencial del ser. El destacarse del *exigere* no hace, no obstante, que desaparezca el carácter representativo del ser; éste preserva, en efecto, la esencia primera e inicial del ser, como la cual se manifiesta el presenciar [*Anwesen*]. Sólo que ahora, la οὐσία y la presencia *[Praesenz]*, pasando por la *veritas* como *certitudo*, se han convertido en la presencia *[Praesenz]* en la *repraesentatio*. Pero esta presencia *[Praesenz]* estaría pensada de modo unilateral si se la equiparara con la presencia [*Anwesenheit*] en el sentido de la representatividad de lo representado para un representar.

La esencia de la *repraesentatio*, y con ella la del ser en el sentido de la *vis* y la *existentia*, adquieren ahora un peculiar doble carácter. Cada mónada *es* en cuanto que, unificando de modo originario, hace que acaezca como reflejo desde su respectivo punto de vista un mundo como una perspectiva del universo. Siendo de tal modo representante, la mónada se presenta y representa a sí misma, presenta y representa así aquello que ella misma exige en su apetencia. Lo que de esta manera representa, eso *es* ella.

Representar algo no sólo quiere decir: aportar algo a sí, sino también: presentar algo, o sea representar en el primer sentido del término. Un hombre «representa algo» significa: *es* alguien. Ese ser pertenece a la *vis*. El ser en cuanto *vis* y *existentia* es, al mismo tiempo, este «representar algo» que, a su vez, en las mónadas individuales

es aportado de modo en cada caso diferente por ellas mismas, pero que es, en primer lugar y en su totalidad, en la *omnipraesentia* de la substancia suprema en cuanto mónada central. En todas partes sigue siendo esencial que la «presencia» [*Präsenz*] está expresamente referida a una mónada, es decir, en cada caso, a una especie de *ego,* y es propiamente ejercida por ella como su propia esencia de ser. A diferencia de esta presencia [*Praesenz*] representativa, la presencia [*Anwesenheit*] cuyo nombre es οὐσία es un presenciar en lo desoculto y a partir de él, donde la desocultación es experimentada pero ya no fundada en su esencia.

Correspondientemente, sólo con precaución puede pensarse el νοεῖν como re-presentar, precisamente cuando tiene su peso esencial en el demorarse dentro de lo desoculto, demorarse que, prendado de lo desoculto, lo percibe. Diverso del demorarse en lo desoculto es el aportarse de lo que sale al encuentro a la seguridad de lo remitido. Νοεῖν y *percipere* nombran un representar esencialmente diferente; pues el ser que en cada caso predetermina ya lo representable es, en el primero, el ὑποκείμενον, y en el segundo, la objetividad, que se funda ciertamente en un *subiectum,* pero en un *subiectum* cuya esencia no es idéntica a la del ὑποκείμενον.

Subjetidad y subjetividad

En su comienzo pleno, la metafísica moderna lleva, según la historia del ser, la esencia del ser como realidad efectiva a una pluralidad esencial que, a partir de entonces, no llega nunca a la palabra de modo unitario y por lo tanto resulta siempre deformada en algún respecto por títulos posteriores. No obstante, precisamente por ello, el primer intento de señalar hacia la historia del ser quizás pueda recurrir a la ayuda de tales títulos, aunque este proceder sólo sirva a la tarea más próxima, la de preparar de una vez que el recuerdo que se interna en esta historia que nos es temporalmente más cercana vaya necesariamente al encuentro de la pluralidad en sí conclusa de la esencia del ser.

El nombre que sirve para tal propósito será el de *subjetidad.* El término usual de subjetividad grava el pensar de inmediato y de

modo demasiado obstinado con opiniones erróneas que toman toda relación del ser al hombre, y más aún a su yoidad, como una destrucción del ser objetivo, como si la objetividad, con todos sus rasgos esenciales, no tuviera que quedar presa dentro de la subjetividad.

El nombre subjetidad quiere recalcar que el ser está determinado desde el subiectum, pero no necesariamente por medio de un yo. Además, el título contiene al mismo tiempo una referencia al ὑποκείμενον y, por lo tanto, al comienzo de la metafísica, pero también una indicación anticipadora de la marcha de la metafísica moderna que, en efecto, reclama la «yoidad» y sobre todo la mismidad [*Selbstheit*] del espíritu como rasgo esencial de la verdadera realidad.

Si se comprende por subjetividad que la esencia de la realidad sea en verdad —es decir para la autocerteza de la autoconciencia— *mens sive animus, ratio,* razón, espíritu, entonces la «subjetividad» aparece como un modo de la subjetidad. Ésta no caracteriza necesariamente al ser desde la *actualitas* del apetecer representante, pues subjetidad también quiere decir: el ente es *subiectum* en el sentido del *ens actu,* ya sea éste el *actus purus* o el *mundus* como *ens creatum.* Subjetidad quiere decir, por último: el ente es *subiectum* en el sentido del ὑποκείμενον que, en cuanto πρωτη οὐσία, tiene su distinción en el presenciar de lo que mora en cada caso.

En su historia como metafísica, el ser es continuamente subjetidad. Pero allí donde la subjetidad se vuelve subjetividad, el *subiectum* destacado desde Descartes, el *ego,* tiene preeminencia en varios sentidos. En primer lugar, el *ego* es el ente más verdadero, el más accesible en su certeza. Luego, y a consecuencia de ello, es aquel ente en el cual, en cuanto pensamos, pensamos el ser y la substancia, lo simple y lo compuesto (*Monadología,* § 30, Gerh., VI, 612). Por último, el espíritu, *mens,* tiene preeminencia dentro de la gradación del ente monádico. *«Et Mentium máxima habetur ratio, quia per ipsas quam máxima varietas in quam minimo spatio obtinetur» (Las veinticuatro proposiciones,* n. 21). En las *mentes* es posible un re-presentar y un apetecer eminentes, y por lo tanto el llevar a efecto una presencia eminente. *«Et dici potest Mentes esse primarias Mundi unitates»* (n. 22).

Pero para la historia moderna de la metafísica el nombre subjetividad sólo expresa la plena esencia del ser cuando no se piensa sólo, y ni siquiera preponderantemente, en el carácter representativo del ser, sino cuando el *appetitus* y sus despliegues correspondientes se han vuelto manifiestos como rasgo esencial del ser. Desde el co-

mienzo pleno de la metafísica moderna, ser es *voluntad,* es decir, *exigentia essentiae.* «La voluntad» cobija en sí una esencia múltiple. Es la voluntad de la razón o la voluntad del espíritu, es la voluntad del amor o la voluntad de poder.

Puesto que se conoce a la voluntad, y con ella también al representar que esencia en ella, como facultades y actividades humanas, surge la apariencia de una continua humanización del ser. Cuanto más se acerca a su acabamiento la metafísica moderna, y con ella la metafísica en general, el antropomorfismo es incluso requerido y asumido propiamente como la verdad, si bien la posición fundamental del antropomorfismo es fundamentada de modo diferente por Schelling y por Nietzsche.

El nombre subjetidad nombra la unitaria historia del ser, desde la impronta esencial del ser como ἰδέα hasta la consumación de la esencia moderna del ser como voluntad de poder. La pluralidad de la esencia moderna se perfila ya en el comienzo pleno de la metafísica moderna:

Ser es realidad efectiva en el sentido de la representatividad indubitable.

Ser es realidad efectiva en el sentido de la apetición representante que, desde la unidad simple, hace acaecer en cada caso un ente que es un mundo.

Ser es, en cuanto tal acaecer, la *actualitas.*

Ser tiene, sin embargo, en cuanto realidad efectiva que efectúa (que quiere [*mögende*]) de ese modo, el rasgo fundamental de la voluntad.

Ser es, en cuanto tal querer, el volver consistente de la consistencia, que, no obstante, sigue siendo un devenir.

Ser se distingue, en la medida en que todo querer es un quererse, por el «en dirección a sí», cuya esencia propia se alcanza en la razón en cuanto mismidad [*Selbstheit*].

Ser es voluntad de voluntad.

Todos estos rasgos pertenecientes a la subjetidad en cuanto subjetividad despliegan una esencia unitaria que, de acuerdo con su carácter *exigencial,* se despliega a sí misma, y por lo tanto a la totalidad del ente, en su unidad propia, es decir en el ajustamiento de su estructura esencial. Apenas alcanza la esencia de la voluntad, el ser es en sí mismo sistemático y es un sistema.

En un primer momento el sistema, pensado como unidad de ordenación de un saber, aparece sólo como una imagen que guía la

exposición estructurada de todo lo cognoscible. Pero puesto que el ser mismo, en cuanto realidad efectiva, es voluntad, y la voluntad es la unificación que se apetece a sí misma de la unidad del universo, el sistema no es un esquema de orden que un pensador tiene en la cabeza y llega a exponer en cada caso de manera sólo imperfecta y siempre de algún modo unilateral. El sistema, la συστασις, es la estructura esencial de la realidad de lo real, aunque, ciertamente, sólo cuando la realidad efectiva se ha encontrado a sí en su esencia como voluntad. Esto acontece cuando la verdad se ha vuelto certeza que da lugar, desde la esencia del ser, al rasgo fundamental de asegurar la estructura bajo todos los aspectos en un fundamento que se asegura a sí mismo.

En la Edad Media, puesto que la *ventas* no se funda aún sobre la *certitudo* del *cogitare,* el ser tampoco puede ser nunca sistemático. Lo que se denomina un sistema medieval, no es nunca más que una *Summa* como exposición de la totalidad de la *doctrina*. Más inadecuada aún es la idea de un sistema de la filosofía platónica y aristotélica. Sólo la esencia sistemática de la subjetividad aporta el rasgo de incondicionalidad del colocar [*Stellen*] y el poner [*Setzen*], donde la esencia del condicionamiento aparece como una nueva transformación de la *causalitas* de la entidad, de modo tal que la realidad sólo es propiamente realidad si, antes de nada, ya ha determinado siempre todo lo real desde la sistemática de lo incondicionado que condiciona.

Leibniz, «Las veinticuatro proposiciones»

1. *Ratio* est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil. Id consequens est magni illius principii, quod nihil fíat sine ratione, quemadmodum etiam cur hoc potius existat quam aliud rationem esse oportet.

2. Ea ratio debet esse in aliquo Ente Reali seu causa. Nihil aliud enim *causa* est, quam realis ratio, ñeque veritates possibilitatum et *necessitatum* (seu negatarum in opposito possibilitatum) aliquid efficerent nisi possibilitates fundarentur in re actu existente.

3. Hoc autem Ens oportet necessarium esse, alioqui causa rursus extra ipsum quarenda esset cur ipsum existat potius quam non existat, contra Hypothesin. Est scilicet Ens illud ultima ratio Rerum, et uno vocabulo solet appellari DEUS.

4. Est ergo causa cur Existentia praevaleat non-Existentiae, seu *Ens necessarium* est *Existentificans*.

5. Sed quae causa facit ut aliquid existat, seu ut possibilitas exigat existentiam, facit etiam ut omne possibile habeat conatum ad Existentiam, cum ratio restrictionis ad certa possibilia in universali reperiri non possit.

6. Itaque dici potest *Omne possibile Existiturire*, prout scilicet fundatur in Ente necessario actu existente, sine quo milla est via qua possibile perveniret ad actum.

7. Verum hinc non sequitur omnia possibilia existere: sequeretur sane si omnia possibilia essent compossibilia.

8. Sed quia alia aliis incompatibilia sunt, sequitur quaedam possibilia non pervenire ad existendum, suntque alia aliis incompatibilia, non tantum respectu ejusdem temporis, sed et in universum, quia in praesentibus futura involvuntur.

9. Interim ex conflictu omnium possibilium, existentiam exigentium hoc saltem sequitur, ut Existat ea rerum series, per quam plurimum existit, seu series omnium possibilium máxima.

10. Haec etiam series sola est determinata, ut ex lineis recta, ex angulis rectus, ex figuris máxime capax, nempe circulus vel sphaera. Et uti videmus liquida sponte naturae colligi in guttas sphaericas, ita in natura universi series máxima capax existit.

11. Existit ergo perfectissimum, cum nihil aliud *perfectio* [falta en Gerhardt] sit quam quantitas realitatis.

12. Porro perfectio non in sola materia collocanda est, seu in replente tempus et spatium, cujus quocunque modo eadem fuisset quantitas, sed in forma seu varietate.

13. Unde jam consequitur materiam non ubique similem esse, sed per formas reddi dissimilarem, alioqui non tantum obtineretur varietatis quantum posset. Ut taceam quod alibi demonstravi, milla alioqui diversa phaenomena esse extitura.

14. Sequitur etian eam praevaluisse seriem, per quam plurimum oriretur distinctae cogitabilitatis.

15. Porro distincta cogitabilitatis dat ordinem rei et pulchritudinem cogitan ti. Est enim *ordo* nihil aliud quam relatio plurium distinctiva. Et confusio est, cum plura quidem adsunt, sed non est ratio quodvis a quovis distinguendi.

16. Hinc tolluntur atomi, et in universum corpora, in quibus nulla est ratio quamvis partem distinguendi a quavis.

17. Sequiturque in universum, Mundum esse κόσμον, plenum ornatus, seu ita factum ut máxime satisfaciat intelligenti.

18. *Voluptas* enim intelligentis nihil aliud est quam perceptio pulchritudinis, ordinis, perfectionis. Et omnis dolor continet aliquid inordinati sed respective ad percipientem, cum absolute omnia sint ordinata.

19. Itaque cum nobis aliqua displicet in serie rerum, id oritur ex defectu intellectionis. Ñeque enim possibile est ut omnis Mens omnia distincte intelligat, et partes tantum alias prae aliis observantibus, non potest apparere Harmonia in toto.

20. Ex his consequens est, in Universo etiam justitiam observari, cum *Justitia* nihil aliud sit quam ordo seu perfectio circa Mentes.

21. Et Mentium máxima habetur ratio, quia per ipsas quam máxima varietas in quam minimo spatio obtinetur.

22. Et dici potest Mentes esse primarias Mundi unitates, proximaque simulacra entis primi, quia rationes distincte percipiunt necessarias veritates, id est rationes quae moveré Ens primum et universum formare debuerunt.

23. Prima etiam causa summae est *Bonitatis*, nam dum quantum plurimum perfectionis producit in rebus, simul etiam quantum plurimum voluptatis mentibus largitur, cum *voluptas* consistat in perceptione perfectionis [en lugar de: perceptionis].

24. Usque adeo ut mala ipsa serviant ad majus bonum, et quod dolores reperiuntur in Mentibus, necesse sit proficere ad majores voluptates.

(Los n. 11 y 23 han sido corregidos de acuerdo con el texto original)

IX

ESBOZOS PARA LA HISTORIA DEL SER COMO METAFÍSICA

De la historia del ser

1. La ἀλήθεια —apenas esenciante y sin retroceder al inicio sino progresando hacia el mero desocultamiento— cae bajo el yugo de la ἰδέα.

2. La subyugación de la ἀλήθεια se origina, vista desde la ἀρχή, en un despedir del ente hacia la así incipiente presencia.

3. La subyugación de la ἀλήθεια es el despuntar del aparecer y del mostrarse, de la ἰδέα; lo ἕν como φαινότατον.

4. La preeminencia de la ἰδέα lleva, con el εἶδος, a que el TÍ ἐστιν ocupe la posición del ser que sirve de norma. El ser es en primer lugar el qué-es.

Considerar en qué medida el qué-es en cuanto *el* ser (ἰδέα como ὄντως óv) da más espacio al ente mismo, al *6v* concebido nominalmente, que al óv concebido verbalmente. La indecisión del ente y el ser en el óv y la ambigüedad de éste.

5. La preeminencia del qué-es da por resultado la preeminencia del ente mismo en cada caso en lo que es. La preeminencia del ente fija el ser como lo κοινόν a partir de lo év. El carácter distintivo de la metafísica queda decidido. Lo uno en cuanto unidad unificante servirá de norma para la determinación posterior del ser.

6. El qué-es en cuanto ser que sirve de norma expulsa al ser, es decir, al ser en la determinación inicial *que, previa* a la diferencia entre qué y que, le preserva el rasgo fundamental de la inicialidad y del abrir y presenciar, de aquello, pues, que posteriormente —aunque sólo en oposición a la preeminencia del qué-es (ἰδέα)— sale a la luz como que-es (ὅτί ἐστιν). Por lo tanto, la πρωτη οὐσία determinada de este modo por Aristóteles ya no es, precisamente, lo inicialmente esenciante

del ser. Como consecuencia de ello, las posteriores *existentia* y existencia no pueden nunca alcanzar retrospectivamente la inicial plenitud esencial del ser, ni siquiera si se las piensa en su originariedad griega.

Hay que considerar en qué medida el «que» de la *existentia* no alcanza ya nunca más el ἐστι (ἐόν) γὰρ εἶναι.

7. La ambigüedad del éóv y del ὄν, no pensada de modo gramatical. Qué quiere decir, inicialmente pensado, lo nominal (el ente mismo) y lo verbal (el ser).

Cómo la ambigüedad del ὄν incluye la distinción.

8. Desde el carácter de norma del qué-es surge la transformación del ser en ser-cierto.

9. La esencia del que-es (realidad efectiva), que queda en la obviedad, permite finalmente la equiparación de la certeza incondicionada con la realidad absoluta.

10. Todos los acaecimientos dentro de la historia del ser, que es metafísica, tienen su comienzo y su fundamento en que la metafísica deja y tiene que dejar sin decidir la esencia del ser, en la medida en que desde el comienzo le resulta indiferente, con la indiferencia del no-conocer, una apreciación de lo digno de ser cuestionado [*eine Würdigung des Fragwürdigen*] en favor de la salvación de su propia esencia.

Para la determinación esencial de la metafísica moderna

1. En la transformación esencial de la verdad como *ventas* en *certitudo* está prefigurado el ser como re-presentatividad del representar-se, en lo cual se despliega la esencia de la subjetidad. El nombre más simple para esta determinación de la entidad del ente que aquí se abre camino es el de voluntad, *voluntad como querer-se*.

La plenitud esencial de la voluntad no puede determinarse en referencia a la voluntad como facultad anímica; antes bien, la voluntad tiene que ser llevada a la unidad esencial con el aparecer: ἰδέα, *repraesentatio*, volverse-manifiesto, ex-poner-*se*, y así alcanzar-*se* y sobrepujar-*se*, y así «tener-*se*» y así «ser».

2. En la consistencia esencial, así entendida, de la voluntad radica la necesidad del sistema en cuanto constitución de la subjetidad, es decir, del ser en cuanto entidad del ente.

3. El sistema sólo es sistema como sistema absoluto.

4. Por eso, las dos características de la esencia del acabamiento de la metafísica moderna son: 1) el modo en que el concepto de filosofía se determina desde el sistema absoluto; 2) la manera en que el sistema es llevado a la inesencia y negado en el acabamiento más extremo de la metafísica por parte de Nietzsche.

Objetividad - Trascendencia - Unidad - Ser
(Crítica de la razón pura, § 16)

El sistema:

Unidad-οὐσία-ἕν como unidad del «estar junto» ante la conciencia y para ella.

El estar junto determina la esencia de la unidad.

Sin embargo, la unidad misma tiene que ser aún determinada e interrogada en su esencia en la pregunta por la verdad del ser.

co-agito, λέγειν, recogimiento: Ἓ*ν* y λόγος

Junto [*zusammen*]: presenciando-uno al lado de otro [*beisammen*]

Estar: constancia

Re-presentar y hacer-estar-junto.

Re-presentar como «cierto», *certum*, como hacer fijo.

Certeza como aseguramiento de la existencia consistente. Sistema.

¿Qué quiere decir entonces el «yo pienso» kantiano?

Lo mismo que: yo represento algo en cuanto algo,

es decir, hago que algo esté junto ante mí. Para el estar junto, y determinada en esencia por él, es necesaria la unidad.

La unidad es condición (de la síntesis y el enlace); pero su esencia está ella misma condicionada por la esencia «del estar junto» (§ 16): que esencie en general el estar junto, que ser esencie como ἕν y no nada.

Uno al lado de otro [*bei-sammen*] — παρά

Estado [*Stand*]: colocar, poner, *ponere*; *sistere*: sistencia, posición.

Estar-allí [*Da-stehen*]: στάσις

Aspecto — εἶδος, ἰδέα

Pero todo ya en la presencia [*Praesenz*], οὐσία del *ego cogito cogitationes*.

Ser-objetividad (voluntad)

La palabra «*Gegenstand*» [objeto] quiere decir, desde el siglo xv: resistencia [*Widerstand*].

Para Lutero, *Gegenstand* significa:

el «estado» [*Stand*] opuesto:
el estado de judío y el estado de cristiano:
«adoptar el estado-opuesto [*Gegen-stand*]».

Desde el siglo XVIII la palabra sirve de traducción de *obiectum*, surgiendo la disputa de si debe decirse *Gegen-wurf* o *Gegen-stand.*

Ob-jeto *[Gegen-stand]* y poner-delante [*Vor-stellen*]: *re-praesentare.*

Para un carpintero, la madera es el objeto, es decir aquello «frente a lo cual» [*Wogegen*], cuando él obra como causa.

En referencia a la distinción óntico-ontológica entre ente y ser, lo objetual *[Gegenstdndige]* es aquello que en el objeto es coloreado, extenso, etc.; lo objetivo [*Gegenständliche*]: lo que constituye su estar enfrente en cuanto tal.

Ser como objetividad - Ser y pensar - La unidad y lo Ἕν

¿Cómo llega la objetividad a tener el carácter de constituir la esencia del ente en cuanto tal?

Se piensa ser como objetividad y a partir de allí sólo preocupa el ente en sí, y se olvida de decir qué se entiende aquí por «ente». ¿Qué «es» ser?

Ser — incuestionado y obvio, y por lo tanto impensado e incomprendido ya en una verdad hace tiempo olvidada y sin fundamento.

Ser es entidad; entidad, como οὐσία, es presencia, y más precisamente presencia constante, con olvido de su espacio de tiempo *[Zeit-Raum*].

La presencia funda el παρά, el *Bei-*. Éste sostiene y mantiene el *Bei-sammen* [uno al lado de otro] y el *Zu-sammen* [junto]; obviamente, esto puede tomarse como unidad y como algo uno y, sin embargo, al mismo tiempo permanecer no experimentado y olvidado en cuanto a su verdadera esencia.

La consistencia [*Beständigkeit*] fundamenta la constancia [*Ständigkeit*] a una con el presenciar [*Anwesen*] (en sentido verbal) como estancia-*enfrente* [Gegen-*ständigkeit*, ob-jetualidad], apenas el «enfrente» se torna esencial por obra de la *re-praesentatio*. ¿Cuándo ocurre esto? En el alzarse del *subiectum qua ego* como *res cogitans qua certum*. Así, la unidad, en cuanto forma transformada de la οὐσία, determinada ahora desde la verdad como certeza, entra en relación con el re-presentar que, en el respecto y *como* respecto (representar) mira necesariamente hacia la unidad, y que es el «yo enlazo» en el modo del re-presentar. Inicialmente, en cambio, lo *'έν* no es concebido ni desde el «yo pienso» ni desde la ἰδέα, sino desde el νοῦς (Parménides) y desde el λόγος en el sentido de Heráclito, como el reunir que desoculta y cobija.

Objetividad y reflexión.
Reflexión y negatividad

La pregunta por el origen esencial del «objeto» en general. Ésta es la pregunta por la verdad del ente en la metafísica moderna. (Unidad y objetividad; esencia de la uni-dad, οὐσία.)

La determinación hegeliana de la experiencia como hacer que se origine el nuevo objeto verdadero muestra la versión del concepto de objeto en sentido trascendental absoluto; por eso, éste es el lugar para una necesaria meditación acerca de la esencia del objeto en general. (El equívoco de la «teoría de los objetos».)

Objeto [*Gegenstand*] en el sentido de ob-jeto [*Ob-jekt*]; es decir, sólo allí donde el hombre se vuelve sujeto, es decir, donde el sujeto se vuelve yo y el yo *ego cogito*, sólo allí donde este *cogitare* es concebido en su esencia como «unidad originariamente sintética de la apercepción», sólo allí donde se alcanza el punto supremo para la «lógica» (en la verdad como certeza del «yo pienso»), sólo allí se desvela la esencia del

objeto en su objetividad. Sólo allí se vuelve al mismo tiempo posible e inevitable concebir esta objetividad misma como «el nuevo objeto verdadero» y pensarla llevándola a lo incondicionado.

Decisivo: Kant, concretamente en esa doctrina que contiene de manera nada llamativa una observación marginal de la *Crítica de la razón pura,* agregada posteriormente, pero colmada de una intelección esencial y de la confrontación con Leibniz y toda la metafísica anterior tal como la ve Kant (cfr. *Crítica de la razón pura,* «Apéndice» a la analítica trascendental: «De la anfibología de los conceptos de la reflexión).

«Reflexión», concebida según la historia del ser, de modo conforme al ser-ahí:

el re-flejo [*Rück-schein*] en la ἀλήθεια, sin que ésta misma sea experimentada y fundada y llegue a «esenciar».

El desamparo del re-flejo de lo que se muestra. El establecimiento del hombre en uno de sus lugares esenciales.

Reflexión - certeza, certeza - autoconciencia.

Reflexión y representación

Comprendida de antemano como rasgo fundamental del re-representar, de la *re-praesentatio*. Reflexión es retro-flexión [*Rückbeugung*] y, en cuanto tal, la presentación de lo presente llevada a cabo propiamente; propiamente: es decir, de manera tal que lo presente es remitido al re-presentante. El representar de lo representado que se retro-flexiona, se re-pone, es decir *se*-remite-a-*sí*-de-antemano, representar en el cual lo representado se representa y es *en cuanto* tal y cual. El qué mismo en su mismidad y su estar puesto, en su constancia.

Por eso la reflexión persigue lo idéntico y por eso es el rasgo fundamental de la formación de conceptos.

«Concepto» —lo representado en cuanto tal al pensar, es decir al representar, es decir al remitir *a sí,* lo representado en el «yo pienso». Por lo tanto, ante todo y en general, tenemos que distinguir: 1) la reflexión

implícita que ya esencia en la re-*praesentatio*; 2) la reflexión explícita, llevada a cabo propiamente. La reflexión llevada a cabo propiamente:

a) Como descomposición lógica (analítica), como comparación lógica (sin referencia al objeto en cuanto tal): la hoja es verde.

b) La comparación objetiva como conexión (*nexus*) de las representaciones entre sí en referencia al objeto: el sol calienta la piedra.

c) La condición trascendental de la posibilidad de b). Si ha de juzgarse *a priori* sobre objetos, es decir, kantianamente: si ha de establecerse algo acerca de su objetividad, entonces el objeto es re-puesto y remitido *expresamente* a la *facultad de representar*. El objeto está, *en cuanto* tal, en la unidad de intuición y concepto. Su unificación es la condición del poner y de la constancia del enfrente.

Reflexión y objeto y subjetividad

Se copertenecen. Sólo cuando la reflexión se experimenta como tal, es decir como la referencia al ente, sólo entonces el ser es determinable como objetividad.

La experiencia de la reflexión como tal referencia supone, sin embargo, que la referencia al ente en general se experimenta como *repraesentatio,* como re-presentar, presentificar [*Ver-gegenwärtigen*].

Pero esto sólo puede volverse histórico (entendido en el sentido de la historia del ser), si la ἰδέα se ha vuelto *idea,* es decir *perceptio*. A la base de esto, sin embargo, está la transformación de la verdad como adecuación en verdad como certeza, transformación en la que se mantiene la *adaequatio*. La certeza como autoaseguramiento (quererse a sí mismo); la *iustitia* como justificación de la referencia al ente y a su causa primera, y con ello de la pertenencia al ente; la *iustitia* en el sentido de la Reforma y del concepto nietzscheano de justicia como verdad.

Conforme a su esencia, la *repraesentatio* se funda en la *reflexio*. Por eso la esencia de la objetividad en cuanto tal sólo se vuelve manifiesta allí donde la esencia del pensar se reconoce y se lleva a cabo expresamente como «yo pienso algo», es decir, como reflexión.

Lo trascendental

No es lo mismo que lo *«a priori»*, sino que es lo que determina *a priori* el objeto *como* objeto, la objetividad. Objetividad en el sentido de trascendencia, donde esta palabra quiere decir que en el objeto mismo algo va más allá de él en la medida en que lo pre-cede *[vor-her-geht]*, lo cual tiene lugar en el representar. La trascendencia está fundada sobre la «reflexión». La reflexión, en su esencia propia, es trascendental, es decir, ejerce la trascendencia y, de este modo, la condiciona en general.

La esencial y constante reserva [*Vor-behalt*] de la pensabilidad, es decir, la re-presentatividad de algo como condición de todo conocer. Yo pienso algo (cfr. *Crítica de la razón pura*, B XXVI, prólogo).

Repraesentatio y *reflexio*

La *repraesentatio* se funda en la *reflexio;* pero ésta es la esencia del «pensar» en la medida en que a éste mismo se lo toma, en sentido trascendental, como el re-presentar en sentido propio, el traer-ante-sí de algo en cuanto algo, es decir, como intuir en sentido esencial. La lógica misma, en cuanto trascendental, está referida a este re-presentar originario: presencia [*Praesenz*], presenciar [*Anwesen*] y οὐσία. Carece de sentido, por lo tanto, hacer valer el pensamiento en contra de la intuición.

No obstante, la preeminencia de la «intuición» también está y permanece fundada en la posición fundamental del «yo pienso».

Esta «intuición» en el sentido de Kant no puede equipararse nunca con la preeminencia de la ἀλήθεια, sino sólo con la preeminencia de la ἰδέα y con la transformación de la ἀλήθεια en ὁμοίωσις por la preeminencia de la ἰδέα, como germen del despliegue del re-presentar en el sentido de la objetivación.

Ser - realidad efectiva - voluntad

Ser como realidad efectiva - realidad efectiva como voluntad.

Voluntad — como llevarse a efecto que aspira a sí según (en conformidad con) un re-presentar de sí mismo (la voluntad de voluntad).

(Todo esto esencia, impedido por sí mismo, en el despejamiento del ser.)

La voluntad sólo se vuelve esencial en la *actualitas* allí donde el *ens actu* está determinado por el *agere* como *cogitare*, ya que ese *cogito* es *me cogitare*, ser-auto-consciente [*Selbs-bewusst-sein*], en lo cual el ser-consciente, en cuanto ser-sabido, es esencialmente el remitirse-a-sí. Voluntad como rasgo esencial de la realidad.

El rasgo fundamental de voluntariedad en el re-presentar mismo en cuanto *perceptio*; por eso ésta, en sí misma, *appetitus*, *co-agitare*.

La voluntad se arranca hacia la verdad como certeza, y es llevada al origen por esta esencia de la verdad. La voluntad es el efectuar que se-pro-pone de acuerdo con algo re-presentado. Se arranca hacia la certeza por desconocimiento de la esencia de la verdad; este desconocimiento es el más profundo no-saber. La voluntad (como rasgo esencial y fundamental de la entidad) tiene su origen esencial en la esencial ignorancia de la esencia de la verdad como verdad del ser. Por eso, la metafísica es la verdad del ser del ente en el sentido de la realidad efectiva como voluntad. Esta ignorancia reina, sin embargo, en la forma del calcular-todo de la certeza.

La voluntad nunca ha tenido el inicio como propio; esencialmente, ya siempre lo ha abandonado por el olvido.

El olvido mas profundo es el no-recordar.

Ser y conciencia (experimentados según la historia del ser)

La conciencia es autoconciencia, y ésta es conciencia-yo o conciencia-«nosotros».

Lo esencial en ello, lo re-flexivo.
y en ello, el «yo», «nosotros», «sí mismo»
la auto-remisión [*Selbst-zu-stellung*] y la auto-producción [*Selbst-her-stellung*]
la voluntad de aseguramiento en el apoderamiento de todo
lo esencial es el «yo me quiero».

La «conciencia» (en cuanto voluntad de la voluntad) tiene ahora que ser ella misma experimentada en referencia a la verdad del ente (de la entidad) como acaecimiento apropiante [*Er-eignis*] del ser. Des-asistencia [*Verwahr-losung*].

La conciencia es aquel acaecimiento apropiante en el que el ser desiste de la verdad, es decir, la entrega al ente y a la entidad y expropia [*enteignet*] a éstos de la verdad. El acaecimiento apropiante de la ex-propiación y expulsión del ente a la mera entidad.

Realidad efectiva como voluntad (el concepto kantiano de ser)

La voluntad según Kant: obrar de acuerdo con conceptos.

Para Kant, ser quiere decir:

1. Objetividad [*Gegenständlichkeit-Objektivität*] - certeza como representatividad de la experiencia;

en lo cual:

a) certeza de la síntesis,

b) carácter de impresión de la sensación, ambas como realidad [*Realität*] (cfr. «Los postulados del pensamiento empírico en general»).

2. Realidad efectiva de la libertad - como cosa en sí, es decir, voluntad.

3. Cfr. 1 b. Carácter de impresión de la sensación; influjo [*Einwirkung*] - eficacia [*Wirksamkeit*].

Considerar si y cómo estas determinaciones del ser son pensadas unitariamente, o bien si la realidad efectiva (cfr. «Los postulados del

pensamiento empírico en general») puede quedar precisamente incuestionada desde un comienzo y cómo, a pesar de ello, es posible que la ontología exista como filosofía trascendental.

Cómo el concepto de ser del racionalismo *(ens certum*-objetividad) y del empirismo (*impressio*-realidad) coinciden en la determinación de la realidad efectiva de lo eficiente. La eficacia, sin embargo, no en sentido formal general sino en el originario de la historia del ser.

Eficacia y prestación: función.

Eficacia y presencia; carácter de dado y carácter de impresión.

La categoría kantiana de «realidad» [*Realität*] en su ambigüedad esencial (referida al mismo tiempo a la sensación y a la cosidad).

Eficiencia y voluntad, *vis*, *actus*.

En todas partes la falta de cuestionamiento del ser.

Del modo más claro en la determinación kantiana: ser (es) «meramente la posición».

La tesis quiere decir en primer lugar: ser (es) *sólo* la posición de la cópula entre sujeto y predicado.

La tesis quiere decir, además: ser (en el sentido de existencia *[Dasein, Existenz]*) es la posición *pura* de la cosa, yendo más allá de su concepto.

La tesis quiere decir, por último: ser, el «es» de la cópula, apunta en el juicio de experiencia a la posición del objeto como real efectivo *(Crítica de la razón pura*, 2a. ed., § 19).

En forma negativa, la tesis de Kant sobre el ser como «meramente la posición» quiere decir: ser no es ni un predicado real de un contenido de la cosa ni, en general, un predicado de alguna cosa u objeto.

La tesis de Kant sobre el ser: una tesis ontoteológica, enunciada en el contexto de la pregunta por la existencia de Dios en el sentido del *summum ens qua ens realissimum*.

En lo que para Kant es incuestionado está para nosotros lo digno de cuestión: la proveniencia *esencial* de la *«posición»* desde el dejar yacer delante de lo presente en su presencia.

Poneré (setzen, stellen, legen), proveniente de: *thesis*, *re-praesentatio* (re-presentar) y λέγειν (llevar al aparecer desocultando).

El ser

ἀλήθεια (ἄπειρον, λόγος , εν — ἀρχή)
la desocultación como la disposición de salida
φύσις surgir (retornar-a-sí)
ovóla presenciar desocultamiento
ἰδέα visibilidad (ἀγαθόν) cosidad originaria-causalidad [*Ursachheit*]
ἐνέργεια obridad [Werkheit] aportatividad [*Beistellendheit*] ἐν-έχειαΤÓτέλος
ὑποκείμενονονyacer delante (desde la οὐσία), ἔργον
(presencia-consistencia-constancia-ἀεί)
ὑπάρχειν presenciar reinante desde el ya-yacer delante
subiectum
actualitas: el ente — lo real efectivo —
la realidad efectiva
creator — ens creatum
causa prima (ens a se)
certitudo — res cogitans
vis — monas (perceptio— appetitus), exigentia essentiae
Objetividad
Libertad voluntad — representatividad
razón práctica
Voluntad — como saber absoluto: Hegel
Como voluntad de amor: Schelling
Voluntad de poder — eterno retorno: Nietzsche

La acción y la organización — el pragmatismo
La voluntad de voluntad
La maquinación (el dis-positivo [*Ge-stell*])

El acabamiento de la metafísica

El acabamiento de la metafísica instala al ente en el abandono del ser. El abandono del ente por parte del ser es el último reflejo del ser como ocultamiento del desocultar en el que todo ente de cual-

quier tipo puede aparecer como tal. El abandono del ser contiene la indecisión acerca de si el ente perseverará en su preeminencia. Esto significa, en adelante, acerca de si el ente sepultará y erradicará toda posibilidad de inicio en el ser, continuando así a ocuparse del ente, pero conduciendo también a la devastación que no destruye sino que, en la instalación y la organización, ahoga lo inicial. El abandono del ser contiene la indecisión acerca de si en él, en cuanto extremo de la ocultación del ser, no se despeja ya la desocultación de esta ocultación y, de ese modo, el inicio más inicial. En el plazo de esta indecisión, en la que se despliega el acabamiento de la metafísica y el ser humano es reivindicado por el «superhombre», el hombre arrebata para sí el rango de lo propiamente real. La realidad de lo real, caracterizada desde hace tiempo como existencia, asigna al hombre esta distinción. El hombre es lo propiamente existente, y la existencia se determina desde el ser hombre, cuya esencia ha decidido el comienzo de la metafísica moderna.

En la medida en que el hombre, en el margen del plazo de indecisión en la historia del ser, vaya tentando el camino hacia un primer recuerdo que se interne en el ser, tendrá a la vez que recorrer y dejar fuera de sí el dominio del ser humano.

La distinción de la existencia en el sentido de realidad como ser sí-mismo, prefigurada desde el primer acabamiento de la metafísica en Schelling, llega, pasando por Kierkegaard, que no es ni teólogo ni metafísico y es sin embargo lo esencial de ambos, a un peculiar estrechamiento. El hecho de que, inmediatamente, la conversión de la realidad efectiva en autocerteza del *ego cogito* esté determinada por el cristianismo, y de que, mediatamente, el estrechamiento del concepto de existencia esté determinada por la cristianidad, no hace más que testimoniar nuevamente cómo la fe cristiana se ha apropiado de los rasgos fundamentales de la metafísica y, bajo esa forma, ha llevado a ésta a dominar en Occidente.

Ser

En la «realidad efectiva», que se vuelve el rasgo fundamental dominante de la entidad del ente, se halla el efectuar y por lo tanto la *causalitas* (ἀγαθόν como lo posibilitante). En la «realidad efectiva» se

halla el llevar a efecto, y éste esconde en sí el re-presentar y el apetecer, que esencian desde una unidad propia. El llevar a efecto así determinado es un llevar-se a efecto, en él se halla la posible pretensión de asegurar-se, la certeza como autocerteza. Donde hay realidad efectiva, allí hay voluntad; donde hay «voluntad», allí hay un quererse; donde hay un quererse, allí existen posibilidades de desarrollo esencial de la voluntad como razón, amor, poder. ¿Cuándo y cómo la esencia de voluntad se vuelve esencial para la realidad efectiva?

El hecho de que, en el acabamiento de la metafísica, la realidad efectiva entre por último en la esencia de la voluntad, donde «voluntad» no debe pensarse de modo «psicológico» sino que, al contrario, la psicología debe determinarse desde la esencia del llevarse a efecto, manifiesta la decisión con que se lleva a cabo el despliegue de la entidad desde el pro-ceso que sale [*Fort-gang*] del ser en dirección de ella. El proceso inicial, sin embargo, deja atrás el inicio como algo infundado y por eso puede poner todo el peso en instaurarse como pro-greso [*Fort-schritt*] y superación.

En la esencia de voluntad de la entidad como realidad efectiva se oculta, por esencia nunca accesible a la metafísica, la maquinación (ποίησις) en la que aún resuena, desde los iniciales rasgos esenciales, la ἐνέργεια, de donde el progreso desde el primer inicio (desde la ἀλήθεια) toma su decidido comienzo, que todo lo predetermina. Pero la ἐνέργεια es, al mismo tiempo, la última salvaguarda de la esencia de la φύσις y, de ese modo, un pertenecer al inicio.

Existencia

Lo que en general en la metafísica se llama *existentia*, existencia [*Existenz*, *Dasein*], realidad efectiva, es

1. οὐσία del ὑποκείμενον καθ' αὑτό, es decir, del εκαστον; la πρωτη οὐσία; el presenciar como morada de lo que mora en cada caso [*als Weile des Jeweiligen*] (Aristóteles).

2. Esta πρωτη οὐσία se concibe como ἐνέργεια del ὄν, como τόδε τι ὄν, el presenciar de lo producido e instalado, la obridad. El nombre más lato para εἶναι como presenciar, que al mismo tiempo elucida su interpretación griega, es: ὑπάρχειν. En él se piensa el

ὑποχεῖσθαι, el ya-yacer-delante, a una con ἀρχή, el inicio dominante; ὑπάρχειν quiere decir: dominar yaciendo ya delante, el «predominar» pensado de modo griego como: presenciar desde sí.

3. La ἐνέργεια se reinterpreta como *actualitas* del *actu*. El *agere* como *faceré, creare.* La pura esencia de la *actualitas* es el *actus purus* como la *existentia* del *ens* a cuya *essentia* le corresponde la *existentia*. (Teología medieval.) Al *actus* lo caracteriza el obrar en cuanto *llevar a efecto* lo efectuado, no el dejar presenciar en el desocultamiento.

4. De acuerdo con la transformación de la *ventas* en *certitudo*, la *actualitas* se concibe como *actus* del *ego cogito,* como *percipere*, *raepresentare*.

La preeminencia del *subiectum* en el sentido del *ego* (Descartes); el *existere* como *esse* del *ego sum*; el *repraesentare (percipere)* contra el νοεῖν en cuanto ἰδεῖν, y éste contra el νοεῖν de Parménides. Del ser como presencia se llega al ser como representatividad en el sujeto.

5. El *repraesentare* como *perceptio-appetitus* en el sentido de *vis primitiva activa* es la *actualitas* de *cada subiectum* en el antiguo sentido y determina la esencia de la substancia como mónada. La diferencia correspondiente entre fenómeno y φαίνεσθαι.

Existentia es ahora *exigentia essentiae*; su *principium*, la *perfectio*; *perfectio* es *gradus essentiae;* pero *essentia* es *nisus ad existendum.*

La distinción escolástica de *potentia* y *actus*, que es a su vez una reinterpretación de la distinción aristotélica entre δυναμις y evépyeía, queda superada (Leibniz).

6. Existencia, en cuanto *actualitas,* realidad efectiva, ser efectuado y ser eficiente, se convierte en objetividad de la experiencia, y de ese modo en una modalidad junto a la posibilidad y la necesidad.

7. La certeza incondicionada de la voluntad que se sabe a sí misma como realidad absoluta (espíritu, amor).

La existencia en cuanto ser se determina, a partir de la distinción «real» [*reell*] del ser del ente, según: fundamento de la existencia y existencia del fundamento.

Puesto que la voluntad constituye la esencia del ser, la distinción es aquella que pertenece al querer mismo: en voluntad del fundamento y voluntad del entendimiento.

Existencia: el volverse manifiesto, el llevarse-a-sí-mismo, el ser sí mismo en el devenir sí mismo frente a y en contra de el fundamento.

El devenir, en sí mismo «contradictorio» (Schelling).

8. La existencia en el sentido schellinguiano es *estrechada* por Kierkegaard al ente que «es» en la contradicción de temporalidad y

eternidad: al hombre que quiere ser él mismo. Existir como fe, es decir, atenerse a la realidad de lo real que el hombre mismo es en cada caso.

Fe como devenir manifiesto ante Dios. Atenerse a la realidad de que Dios se ha vuelto hombre.

Fe como ser cristiano en el sentido de devenir cristiano.

9. Existencia en el sentido de Kierkegaard, sólo que sin la esencial referencia a la fe cristiana, al ser cristiano. Ser sí mismo como personalidad a partir de la comunicación con otros. Existencia en relación con la «trascendencia» (K.Jaspers).

10. Existencia — utilizada temporalmente en *Ser y Tiempo* como la insistencia [*Inständigketi*] extática en el despejamiento del ahí del ser-ahí.

Insistencia en la verdad del ser, fundada en la fundación explícita de la diferencia ontológica, es decir de la distinción entre ente y ser. (Fuera de toda metafísica y filosofía de la existencia.)

11. Cómo desaparece en la metafísica de Nietzsche la diferencia de esencia y existencia, por qué tiene que desaparecer en el final de la metafísica; cómo, sin embargo, precisamente así se alcanza el mayor alejamiento del inicio.

Pero el desaparecer sólo puede mostrarse al intentar hacer visible la diferencia: voluntad de poder como *essentía;* eterno retorno de lo mismo como *existentia* (cfr. «La metafísica de Nietzsche»).

Ser y el estrechamiento del concepto de existencia

1. El uso acentuado del concepto de existencia en la distinción de Schelling entre existencia del fundamento y fundamento de la existencia (ser como querer).

2. El estrechamiento de este concepto de existencia a la creencia de los cristianos por parte de Kierkegaard (existencia-cristiandad) (fe-teología).

3. La asunción del concepto de existencia kierkegaardiano en la «filosofía de la existencia» (K.Jaspers). Existencia: ser sí mismo-comunicación-metafísica.

4. Existencia como carácter del ser-ahí en *Ser y Tiempo* (historia del ser).

Aquí no está en juego ni el concepto de Kierkegaard ni el de la filosofía de la existencia. Antes bien, la existencia es pensada retrocediendo a lo extático del ser-ahí con la intención de interpretar el ser-ahí en su destacada referencia a la verdad del ser. Sólo desde esta pregunta resulta condicionado el empleo provisional del concepto de existencia. La pregunta sólo sirve para la preparación de una superación de la metafísica. Todo esto está fuera de la filosofía de la existencia y del existencialismo, resulta abismalmente diferente de la pasión básicamente teológica de Kierkegaard y se mantiene, por el contrario, en una confrontación esencial con la metafísica.

En qué sentido puede y tiene que surgir por primera vez el concepto de lo *existencial* en Schelling.

Lo existencial, es decir el existente visto en dirección de su existencia, es decir, *en cuanto existente;* más precisamente, el ente pensado desde su existir, en cuanto *existente*.

(Observar en esto el cambio en la terminología de Schelling:
fundamento — existencia
existencia — existente.)

Schelling y Kierkegaard

Existencia: *un ser sí mismo* — subjetividad (voluntad del entendimiento,

ego cogito)
volverse manifiesto
contradicción-distinción
«pasión»-«impulso»-«voluntad que sabe»-«devenir»

En Kierkegaard, en cambio:

1. Restringido al hombre, sólo *él* existe.
2. Existencia — interés en la existencia, realidad efectiva.
3. Este interés, no un representar sino un creer en..., un adscribirse a lo real, un hacer que lo real importe.

4. Creer en otro, no como referencia a una doctrina y su verdad sino a lo verdadero en cuanto real, crecerjunto con él, concretamente.

Existencia en sentido moderno.

5. Creer que Dios ha estado como hombre, infinitamente interesado — creer como ser cristiano, es decir, devenir cristiano. La incredulidad *como pecado.*

Schelling

«Querer es ser originario.»

Todo ser es existir: existencia.

Pero existencia es existencia del fundamento.

Al ser le pertenece la existencia y el fundamento de la existencia.

Al ser le pertenece esta distinción [*Unter-scheidung*] en cuanto «real» [*reell*].

El ser mismo es de manera tal que el ente en cuanto tal *se* distingue.

Esta distinción se halla en la esencia del querer.

La distinción: voluntad del fundamento y voluntad del entendimiento.

¿De qué modo? La voluntad en la voluntad es el entendimiento.

La «distinción» de Schelling alude a un enfrentamiento (lucha) que ensambla y reina en todo ser (todo ente en su entidad), todo esto siempre sobre la base de la subjetividad.

Ser originario — es querer.

El ser (aún no ser-un-ente) clausura.

El ente (de modo substantivo, verbal-transitivo): el sí mismo. Ser-en-sí.

La existencia y lo existencial

Lo existencial quiere decir lo siguiente: el hombre no sólo está referido a lo real mediante modos de comportamiento sino que, en cuanto existente, está preocupado por sí mismo, es decir, por esas referencias y por lo real.

Lo real efectivo es de modo tal que todo lo real se incauta en todas partes del hombre como efectuante y eficiente, como coefectuante y efectuado. Lo existencial, tomado en su aparente indiferencia histórica, no tiene que entenderse necesariamente de modo cristiano, como en Kierkegaard, sino en cualquier aspecto de la intervención del hombre como aquel que lleva a efecto lo efectivamente real. El eco que ha encontrado lo existencial en las últimas décadas está basado en la esencia de la realidad efectiva, que, en cuanto voluntad de poder, ha hecho del hombre un instrumento del hacer (producir, llevar a efecto). Esta esencia del ser, a pesar de Nietzsche, e incluso en él mismo, puede permanecer encubierta. Por ello, lo existencial admite múltiples interpretaciones.

Su eco y predominio, y el acoplamiento, históricamente imposible, de Nietzsche y Kierkegaard tienen su fundamento en que lo existencial sólo es la agudización del papel de la antropología dentro de la metafísica en su acabamiento.

Las múltiples formas de lo existencial, en la poesía, en el pensamiento, en la acción, en la fe, en la producción. Sólo pueden verse si se experimenta lo existencial mismo como consumación del *animal rationale.* Y esto sólo es posible desde la historia del ser.

La «cosmovisión» y lo «existencial»
«Metafísica» y «antropología»
Ser como entidad y el hombre como *animal rationale*.

La exposición del estrechamiento de la esencia de la existencia parte de la distinción de Schelling entre «fundamento y existencia». Hay que mostrar:

1. En qué medida detrás de esta distinción se esconde aún la distinción corriente entre *essentia* y *existentia*.

2. Por qué esta distinción cae en versiones peculiares, que incluso se contradicen (por ejemplo, «el ser y el ente»; «existencia y el existente», donde ahora «existencia» ocupa el lugar de «fundamento» y lo que antes se comprendía como existencia se concibe como el «existente». De hecho, esta denominación es más acertada, ya que expresa el rango de la efectiva realización y de quien la efectúa, el autoaseguramiento como efectuar y voluntad).

3. Cómo asume Kierkegaard esta distinción, estrechando el concepto de existencia a la cristiandad del ser cristiano, con lo que no quiere decirse que lo no-existente sea lo no-real. Si sólo el hombre es lo existente, precisamente entonces Dios es lo absolutamente real y la realidad efectiva.

X[1]

EL RECUERDO QUE SE INTERNA[2] EN[3] LA METAFÍSICA

1. Las notas marginales, de 1962, en conexión con la conferencia Zeit und Seit [«Tiempo y ser»] (enero de 1962) [Publicada posteriormente en Zur Sache des Denkens, Niemeyer, Tubinga, 1969; hay trad. cast. de E Soler en M. Heidegger, Filosofía. ciencia y técnica, 3.ª ed., Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, y de M. Garrido en M. Heidegger, *Tiempo y ser,* Tecnos, Madrid, 1999.]

El «ser mismo». Cfr. Carta sobre el humanismo. [En *Wegmarken*; GA, 9. Hay tr. cast. de R. Gutiérrez Girardot, *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid, 1959.]

2. Recuerdo que se interna [*Erinnerung*]: dejar penetrar en lo propio de la metafísica en el sentido del dejar presenciar: lo que presencia en cuanto tal en su totalidad. Dejar-presenciar: destino del ser [*Seins-Geschick*].

3. «La historia del ser» cfr. pág. 399.

El recuerdo que se interna en la historia del ser piensa la historia como el advenir cada vez lejano de un dirimir [*Austrag*] de la esencia de la verdad,[4] esencia en la que acaece[5] inicialmente el ser mismo. El recuerdo que se interna ayuda al pensar rememorante [*Andenken*] de la verdad del ser en cuanto hace pensar en qué sentido la esencia de la verdad es al mismo tiempo la verdad de la esencia. Ser y verdad se pertenecen mutuamente, así como, mutuamente superpuestos, pertenecen ambos a un aún oculto sobreponerse en un inicio cuya despejante inicialidad resta por venir.[6]

Lo inicial acaece previo a todo lo venidero y por eso, aunque oculto, viene hacia el hombre histórico como puro venir. No pasa nunca, no es nunca algo pasado. Por eso tampoco encontramos nunca lo inicial en el volverse historiográfico hacia lo pasado, sino sólo en el pensar rememorante que piensa a la vez[7] en el ser que esencia (lo ya sido-esenciante *[das Gewesende*]) y en la destinada verdad del ser. A veces, para ejercitar la atención del pensamiento in-sistente conforme a la historia del ser, el recuerdo que se interna en la historia puede ser el único camino transitable hacia lo inicial.[8]

4. (Como el despejamiento del cobijar que se oculta) ocultándose en ello: el acaecimiento apropiante.

El despliegue de ese cobijar en el acaecimiento apropiante como incumbencia de la cuaternidad [*Ge-viert*].

5. Recoge en sí el presenciar y el dejar presenciar, lo recoge sobre sí como el «se da» [*Es gibt*] (Tiempo y ser).

6. (Acaecimiento que apropia para la incumbrencia) El inicio [*An-fang*].

7. Dejar presenciar (φύσις: ἀλήθεια [pero ésta no como «verdad» en sentido corriente]).

8. Lo inicial en el sentido del ini-ciar a-propiante-expropiante (precisante) en el incumbir.

El recuerdo que se interna en la metafísica como una época necesaria de la historia del ser da que pensar que y cómo el ser[9] determina en cada caso la verdad del ente, que y cómo desde esa determinación el ser abre un ámbito de proyección para la explicación del ente, que y cómo sólo una determinación [*Bestimmung*] tal templa [*stimmt*] a un pensamiento para la reivindicación del ser y desde ese temple [*Stimmung*] impone en cada caso a un pensador el decir del ser.[10]

El recuerdo que se interna en la metafísica según la historia del ser es una pretensión [*Zumutung*] que de manera propia y única da a pensar al ánimo [*Gemüt*] la referencia del ser al hombre[11] y requiere el ánimo [*Mut*] de una respuesta a la reivindicación en el sentido de o bien exponerse a la dignidad del ser o bien encontrar su satisfacción en el ente. El recuerdo conforme a la historia del ser pretende de la humanidad histórica que se percate de que, *antes* de toda dependencia del hombre de poderes y fuerzas,[12] providencias y tareas, *la esencia del hombre está involucrada [eingelassen] en la verdad del ser.* Por eso permanece largo tiempo dejado fuera [*ausgelassen*] de su esencia, precisamente en cuanto está involucrado en el *alzamiento* del *producir* dentro del ámbito de despejamiento del ser en el sentido de la objetivación[13] incondicionada.[14] El ser deja que surjan en cada caso poderes, pero también los deja hundir, junto con sus impotencias, en lo inesencial.[15]

El recuerdo que se interna conforme a la historia del ser confía siempre la *esencia* del hombre —no el hombre individual, ya afincado en su carácter decidido— al ser, para que éste eleve a lo despejado su propia dignidad y tenga en el ente una tierra natal custodiada por la esencia humana. Sólo desde ésta, es decir desde el modo en que el

9. Destino de dejar presenciar (destino como acaecimiento).

10. Cfr. La determinación *[Bestimmung]* de la cosa del pensar. Templar [*stimmen*] como acaecer apropiante en lo propio; el acaecimiento apropiante, sin embargo, decir *[Sage]* - el son del silencio.

11. «Ser» como el acaecimiento apropiante en el sentido del precisar de los mortales.

12. El precisar de los mortales en el acaecimiento apropiante de la Cuaternidad

13. es decir, la solicitabilidad [*Bestellbarkeit*].

14. in-condicionada [*un-bedingt*] y sin referencia al llegar a ser cosa [*Bedingnis*] de la cosa [*Ding*].

15. «Poder» y «ser», cfr. manuscrito pasado a máquina.

hombre concede a la reivindicación del ser la palabra de respuesta, puede irradiar desde el ser una reverberación de su dignidad.[16] En el plazo hasta que el ser entregue en propiedad lo inicial a lo abierto y dé a conocer y a salvaguardar la nobleza de su libertad respecto de sí, y con ello, a continuación, también su independencia, el ser necesita la reverberación de un destellar de su esencia en la verdad.

Este necesitar no conoce la inquietud de la carencia, es el descansar sobre sí de la riqueza de lo simple, como lo cual el inicio concede la decisión de despedirse, despedida en la que marcha al encuentro de sí mismo como aquello que admite y, de este modo, hace que acaezca una vez más, en su propia inicialidad, la pura falta de necesidad que es ella misma un reflejo de lo inicial, de lo que acaece [*sich ereignet*] como a-propiación [*Er-eignung*] de la verdad.

A veces el ser tiene necesidad del ser humano, y sin embargo nunca es dependiente de la humanidad existente. Ésta, en cuanto histórica, en cuanto sabe y preserva el ente en cuanto tal, está ciertamente en referencia al ser; no obstante, el confiar la esencia humana al ser mismo no siempre es acaecida por parte de éste[17] como la garantía por la cual una humanidad puede tener como propio el derecho de participar en el acaecimiento apropiante de la verdad del ser. En un tiempo tal, de la reivindicación del ser surge en ocasiones el intento de una respuesta en la que una humanidad tiene que sacrificar[18] a algunos aislados que, habiendo sido interpelados, recuerdan internándose en el ser y piensan por lo tanto su historia desde lo ya sido *[vom Gewesenen her]*.

El recuerdo no refiere opiniones pasadas y representaciones acerca del ser. Tampoco persigue sus relaciones de influencia ni hace un relato acerca de puntos de vista dentro de una historia conceptual. No conoce el progreso y el retroceso en una sucesión de problemas en sí que llenarían una historia de los problemas.

Puesto que sólo se conoce y se quiere conocer a la historia en la esfera de la historiografía, que indaga y recupera lo pasado para utilidad del presente, también el recuerdo que se interna en la historia del ser

16. «Ser»: siempre acaecimiento apropiante.

17. (En cuanto acaecimiento apropiante.)

18. Es decir abandonar a la renuncia a un influjo y una doctrina determinantes y cosas similares; renuncia a la filosofía en cuanto tal. Cfr. *Was heisst Denken?*, 1954, pág. 161. [Hay trad. cast. de H. Hahnemann: *¿Qué significa pensar?*, Nova, Buenos Aires, 1958.]

queda entregado en un primer momento a la apariencia que lo presenta como una historiografía conceptual, además unilateral y llena de lagunas.

Sin embargo, cuando el recuerdo conforme a la historia del ser nombra a un pensador y sigue lo pensado por él, este pensar es para aquel recuerdo la respuesta que está a la escucha y que acaece ante la reivindicación del ser, como una determinación [*Bestimmung*] por parte de la voz [*Stimme*] de la reivindicación. El pensar de los pensadores no es ni un proceso dentro de sus «cabezas» ni una obra de esas cabezas. Siempre se puede considerar al pensamiento de modo historiográfico de acuerdo con esos criterios y apelar a la corrección de esas consideraciones. Pero de ese modo no se piensa el pensar como pensar del ser. El recuerdo que se interna conforme a la historia del ser se retrotrae a la reivindicación de la silenciosa voz *[laudóse Stimme]* del ser y a su modo de templar [*Stimmen*]. Los pensadores no son sopesados refiriéndolos recíprocamente de acuerdo con contribuciones que significarían un éxito para el progreso del conocimiento.

Todo pensador sobrepasa el límite interno de todo pensador. Pero este sobrepasar no es un saber más, ya que él mismo sólo consiste en mantener al pensador en la inmediata reivindicación del ser, permaneciendo así en su límite. Esto, a su vez, consiste en que el pensador mismo no puede nunca decir lo que le es más propio. Tiene que quedar no dicho porque la palabra decible recibe su determinación desde lo indecible. Lo más propio del pensador no es, sin embargo, posesión suya sino propiedad del ser, del cual el pensamiento recoge en sus proyectos lo que él arroja, proyectos que no hacen más que admitir la implicación en lo arrojado.

La historicidad de un pensador (el modo en el que es reivindicado para la historia por el ser y en el que corresponde a la reivindicación) no se mide jamás de acuerdo con el papel historiográficamente calculable que desempeñan al circular públicamente sus opiniones, siempre y necesariamente mal interpretadas en su tiempo. La historicidad del pensador, que no se refiere a él sino al ser, tiene su medida en la fidelidad originaria del'pensador a su límite interno. No conocer este último, y no conocerlo gracias a la cercanía de lo indecible no dicho, es el oculto regalo del ser a los pocos que son llamados a la senda del pensar. Por el contrario, el cálculo historiográfico busca el límite interno de un pensador en el hecho de que aún no está enterado de algo que le es extraño y que otros, posteriores, asumirán como verdad después de él, y a veces sólo por mediación suya.

No se está hablando aquí de la psicología de los filósofos, sino sólo de la historia del ser. Pero que el ser determina [*bestimmt*] la verdad del ente y, a través de lo que en cada caso esencia de la verdad, templa [*stimmt*] un pensar en la unicidad de un decir del ser y, desde esta determinación [*Bestimmung*], requiere al pensador en su carácter determinado [*Bestimmtheit*], que en todo esto, de manera previa y siempre inicial, el ser acaece la verdad de sí mismo y éste es *el* acaecimiento apropiante en el que el ser esencia, esto no puede determinarse nunca a partir del ente. Se sustrae asimismo a toda explicación. El ser, en su historia, sólo puede admitirse [*eingestehen*] en aquella admisión [*Eingeständnis*] que libra exclusivamente a la dignidad inicial del ser el ajustarse del ser humano a la referencia al ser, para que, así admitido [*geständig*], conserve la insistencia [*Inständigkeit*] en la preservación del ser.

¿Qué acontece en la historia del ser? No podemos preguntar así, porque habría entonces un acontecer y algo que acontece. Pero el acontecer es el único acontecimiento [*Geschehnis*]. Sólo el ser es. ¿Qué acontece? No acontece nada, si vamos a la búsqueda de algo que acontezca en el acontecer. No acontece nada, el *acaecimiento acaece apropiando [das Ereignis er-eignet]*. El inicio —al dirimir el despejamiento— en sí mismo se despide. El inicio que acaece es lo digno en cuanto es la verdad misma que se eleva en su despedir. Lo digno es lo noble que acaece sin necesidad de obrar. Lo noble del digno acaecimiento del inicio es la única liberación en cuanto acaecimiento apropiante *[Ereignis]* de la libertad, la des-ocultación es la ocultación, y esto porque es la propiedad del fundamento abismal [*Ab-grund*].

La historia del ser, que es únicamente el ser mismo, sólo lanza en un comienzo un oscuro resplandor en la presuntamente única transparencia de la certeza del acabado saber metafísico. Pero la metafísica es historia del ser como pro-gresar que sale del inicio, progresar que convertirá un día el regreso en necesidad *[Not]* y el recuerdo que se interna en el inicio en necesidad apremiante *[notvolle Notwendigkeit]*. Esa historia del ser que es conocida historiográficamente como metafísica tiene su esencia en que acaece un progresar que sale del inicio.[19] En este progresar el ser se entrega a la entidad y rehusa el despejamiento de la inicialidad del inicio. La entidad, empezando como ἰδέα, inaugura la preeminencia del ente respecto del carácter esencial de la verdad, cuya esencia misma pertenece al ser. Al entre-

19. En cuanto in-(i)cio a-propiante.

garse a la entidad y sustraer su dignidad en el ocultamiento a su vez oculto, el ser cede aparentemente al ente el aparecer del ser.

En la medida en que el hombre se sigue distinguiendo dentro del ente por conocerlo *en cuanto* ente y, conociéndolo, comportarse respecto de él, sin que, no obstante, como consecuencia de esa distinción, pueda nunca saber, es decir, preservar, el fundamento de la misma, el hombre avanza, en la historia del ser que se llama metafísica, hacia un dominio multiforme en el ámbito del ente que ha quedado abandonado a sí mismo.

El ente es lo real efectivo. La realidad efectiva salva su esencia en el efectuar, el cual, como su esencia propia, lleva a efecto que la voluntad que sabe se vuelva la eficacia determinante. La realidad efectiva traslada su esencia a la multiformidad de la voluntad. La voluntad se lleva a efecto a sí misma en la exclusividad de su egoísmo como voluntad de poder. Pero en la esencia del poder se encubre el más extremo abandono del ser a la entidad, en virtud de lo cual ésta se transforma en maquinación.[20] Superficialmente, aparece en la forma de la preeminencia de lo planeado y lo planeable en el sector de lo real previamente calculado. La preeminencia de lo real efectivo como lo único ente frente al ser es incondicionada. El ser ya sólo aparece para ser entregado al desprecio. El nombre de este desprecio es «abstracción».

La preeminencia de lo real efectivo activa el olvido del ser. Por esa preeminencia queda también sepultada la esencial referencia al ser que hay que buscar en el pensamiento rectamente pensado. Requerido por el ente, el hombre ocupa el papel de ente que sirve de norma. Como referencia al ente basta el conocer que, de acuerdo con el carácter esencial del ente en el sentido de lo real planificablemente asegurado, tiene que desembocar en la objetivación y convertirse así en cálculo. El signo de la degradación del pensar es el ascenso de la logística al rango de verdadera lógica. La logística es la organización calculante de la absoluta ignorancia acerca de la esencia del pensar, dando por supuesto que el pensar, esencialmente pensado, es aquel saber proyectante que desemboca en la conservación de la esencia de la verdad a partir del ser.[21]

20. Manuscrito «Besinnung» 1938-39 [cfr. ahora GA, 66] («maquinación», nombre preliminar para el dis-positivo [*Ges-stell*].

21. (Pensar: decir que corresponde [*Entsagen*] al acaecimiento apropiante.)

La renuncia en la que el ser se abandona a la extrema inesencia de la entidad (a la «maquinación») es, ocultamente, el retener en sí la esencia inicial del acaecimiento apropiante en el inicio aún no iniciado, que aún no ha entrado en su abismo. El progreso del ser hacia la entidad es esa historia del ser —llamada metafísica— que en su comienzo queda tan esencialmente alejada de su inicio como en su final. Por eso, la metafísica misma, es decir ese pensar del ser que tuvo que darse el nombre de «filosofía», tampoco puede llevar nunca la historia del ser mismo, es decir el inicio, a la luz de su esencia. El progreso del ser hacia la entidad es sobre todo el rechazo inicial de una fundación esencial de la verdad del ser y la cesión al ente de la preeminencia en la caracterización esencial del ser.

El progreso que sale del inicio no se desprende de él, pues de lo contrario la entidad no sería un modo del ser. El progreso tampoco puede hacer nada contra la recusación del inicio, recusación en la que lo inicial se encubre hasta volverse inaccesible. No obstante, en el progreso, la distinción del ser frente al ente,[22] sin llegar propiamente a su estructura fundada, entra en la verdad (apertura), a su vez indeterminada, del ser. Pero la distinción del ser frente al ente se salva inmediatamente en la forma de aquella distinción que es la única que corresponde al comienzo de la metafísica, pues recibe su estructura desde el ente y desde la distinción del ente frente al ser.

El ente es. Su ser contiene la verdad de que es. *Que* el ente es[23] le da al ente el privilegio de lo incuestionado, a partir de lo cual se eleva la pregunta acerca de *qué* es el ente. El qué-es es así, desde el ente, el primer ser que se interroga. En ello se manifiesta que el ser mismo sólo se entrega a la determinación en la forma de la entidad, para, por medio de esta determinidad misma, llevar a la esencia sólo el ente en cuanto tal. Frente al qué-es (ἰδέα) sólo entonces se distingue de forma expresa el que-es. La distinción, que se vuelve corriente en la metafísica con el nombre de diferencia de *essentia* y *existentia*[24] pero que apenas resulta visible en sus propias transformaciones, se funda a su vez en la auténtica e inicial distinción, infundada y al mismo tiempo oculta, del ser frente al ente.

22. Diferencia ontológica.
23. ἐστι γὰρ εἶναι.
24. *Essentia* ser ser y ente, diferencia otológica.
Existencia cfr. *supra* pág. 327 ss.

Pero la distinción inicial no es un acto que recaiga sobre y en una unidad indivisa de ser y ente que ya estuviera allí, sino que la distinción es, inicialmente, lo que esencia del ser mismo, cuya inicialidad es el acaecimiento apropiante [*Er-eignis*].[25] Retrocediendo desde la distinción de *essentia* y *existentia* que sustenta a toda metafísica y que tiene su peso en la impronta esencial de la *existentia*, no puede alcanzarse jamás la distinción inicial. Por el contrario, la distinción metafísica misma —es decir, siempre: la distinción que estructura y sustenta toda metafísica— tiene que ser previamente experimentada en su inicio para que la metafísica se vuelva capaz de decisión como acaecimiento apropiante de la historia del ser y pierda la forma aparente de una doctrina y de una manera de ver, es decir, de un producto humano.

La historia del ser no es ni la historia del hombre y de una humanidad ni la historia de la referencia humana al ente y al ser. La historia del ser es el ser mismo y sólo eso.[26, 27] No obstante, puesto que el ser reivindica al ser humano para fundar su verdad en el ente, el hombre queda incluido en la historia del ser, pero en cada caso sólo respecto del modo en que, a partir de la referencia del ser a él y de acuerdo con ella, asume, pierde, pasa por alto, libera, profundiza o dilapida su esencia.

El hecho de que el hombre sólo pertenezca a la historia del ser en la esfera de su esencia determinada por la reivindicación del ser, y no respecto de su estar, actuar y producir en el interior del ente, significa una limitación de tipo peculiar. Puede revelarse como una distinción siempre que el ser mismo dé a saber qué acaece cuando el hombre puede arriesgar su esencia que, por la preeminencia del ente, se le ha hundido en el olvido.

En la historia del ser, el acaecimiento apropiante se le manifiesta al hombre en primer lugar como transformación de la esencia de la verdad. Esto podría suscitar la opinión de que la caracterización esencial del ser depende del dominio del respectivo concepto de verdad que guía el representar humano y con ello también el pensar del ser. Pero la posibilidad de los respectivos *conceptos* de verdad está previa-

25. ¿En qué sentido en el in-icio apropiante está la diferencia ontológica?
26. Cfr. nota 9.
27. Cfr. *Der Satz vom Grund,* 1957 [hay tr. cast. de E Duque y J. Pérez de Tudela, *La proposición del fundamento,* Serbal, Barcelona, 1991].

mente delimitada por el modo de la *esencia* de la verdad y por el reinar de esa esencia. El despejamiento[28] es, él mismo, un rasgo fundamental del ser, y no sólo su consecuencia.

El recuerdo que se interna en la historia del ser es un pensar anticipador que se dirige al inicio y es acaecido por el ser mismo. El acaecimiento apropiante concede en cada caso el plazo desde el cual la historia asume[29] la garantía de un tiempo.[30] Ese plazo en el que el ser se entrega a lo abierto no puede encontrarse nunca, sin embargo, partiendo del tiempo contado historiográficamente y empleando sus medidas. El plazo concedido sólo se muestra a una meditación que ya es capaz de presentir la historia del ser, aunque esto sólo se consiga en la forma de un estado de necesidad esencial que conmueva todo lo verdadero y real, sin ruido y sin consecuencias.

28. Respecto del «despejamiento», cfr. Die Bestimmung der Sache des Denkens [La determinación del pensar], 1964-1965.

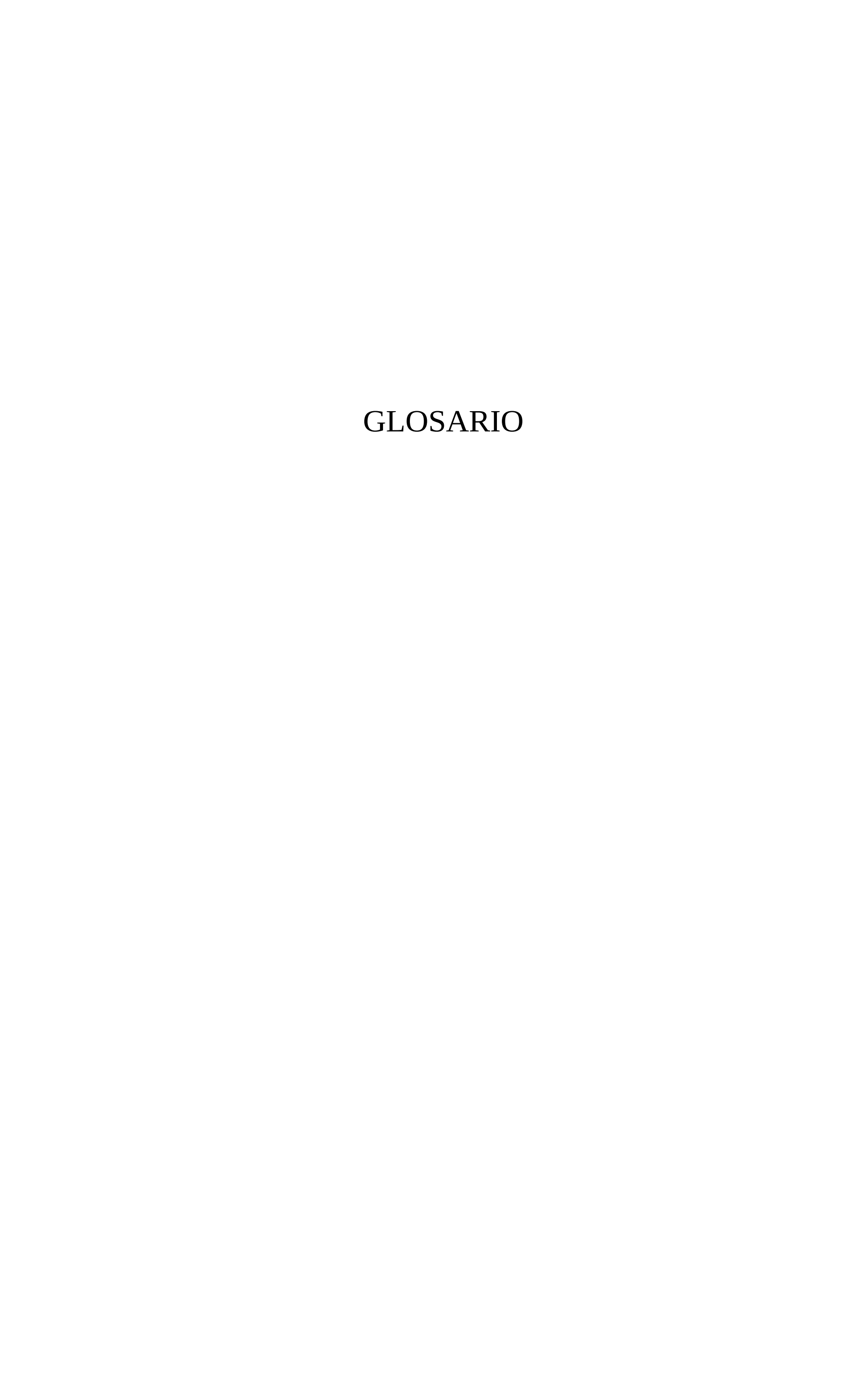
La ἀλήθεια, pensada en su impensado como el despejamiento del cobijar que se oculta en el sentido del acaecimiento apropiante, no tiene nada que ver con «verdad».

¿Pero por qué llega el ἀλήθές a la pertenencia al λόγος, a la ορθότης?

¿Equívoco empleo de la palabra «verdad» para el despejamiento y avistado en el «ahí» del ser-ahí (Ser y Tiempo)?

29. Cfr. *Holzwege [Caminos de bosque]*.

30. Época.



GLOSARIO

El presente glosario no tiene ninguna pretensión de exhaustividad sino que se concentra especialmente en algunos términos y sobre todo familias de términos que, ademas de tener un puesto importante en la obra, pueden resultar equívocos para el lector o, dicho de manera positiva, respecto de los cuales un pequeño comentario de traducción puede favorecer la lectura y el propio trabajo de comprensión.

Puesto que las relaciones en el interior de las familias de palabras desempeñan un importante papel en el texto de Heidegger y pueden quedar ocultas por la traducción, el glosario está ordenado de acuerdo con ellas.

Anfang: «inicio», a diferencia de comienzo (*Beginn*). Escrito a veces separado (*An-fang*), resalta su composición, tomada del *incipio* latino (*in+capio*).

anfangen: iniciar.

anfänglich: inicial.

Auseinandersetzung: confrontación. Es la expresión con la que Heidegger caracteriza el modo en que debe leerse a Nietzsche y en general a la tradición, pasando por un *aus-einander-setzen*, literalmente «poner uno fuera de otro», es decir, delimitar los lugares de cada uno, para desde el enfrentamiento que resulta entablar un auténtico diálogo. V. ya I, 7, II 84.

austragen: «dirimir». El verbo alemán conjuga a) el sentido de separar, diferir, siendo en ese sentido una traducción del griego

διαφέρειν; b) el de llevar (*tragen*) algo hasta el final, el portar a término (un embarazo, por ejemplo), y entonces especialmente la diferencia mentada en a; c) el de soportar la diferencia y, sólo en ese sentido, «resolverla», llevarla a conclusión. El verbo castellano «dirimir», a pesar de sus insuficiencias, tiene el doble sentido de «desunir» y «concluir, componer una controversia» (DRAE). A falta de un sustantivo correspondiente nos vemos obligados a traducir «*Austrag*» sustantivando simplemente el verbo. Para el sentido de *austragen* y *Austrag* para nombrar la diferencia ontológica, v. *Identidad y diferencia.* Cfr. aquí, p.ej. II 170 s.

bergen: «cobijar». El grupo formado a su alrededor tiene especial importancia en la medida en que *bergen* tiene la esencial ambigüedad de un ocultar que cobija, que pone a salvo. A partir de allí, *entbergen* será el verbo que señale el «desocultar», el salir de lo oculto, recogido también en la forma nominal ***Entbergung***, «desocultación». El estado así alcanzado es señalado por la expresión ***Unverborgenheit***, «desocultamiento», que traduce la ἀλήθεια griega. Correspondientemente, ***Verborgenheit*** será «ocultamiento» y ***Verbergung*** «ocultación» (trasladando así las terminaciones alemanas *-ung* y *-heit* a las españolas -ción y -miento, indicando con las primeras un carácter más activo y con las segundas más bien un estado).

Besinnung: «meditación»; ***besinnen***: «meditar».

bleiben: «permanecer».

ausbleiben: «permanecer fuera». Término especialmente importante en VIII, tiene corrientemente el sentido de «faltar», «no comparecer» o «no tener lugar»; con la versión citada se mantiene la raíz «permanecer» *(bleiben)* y su tensión con el afuera (*aus*), conservándose también la relación con «*auslassen*». Cfr. II 287 ss.

Bleibe: «refugio». Cfr. II 290.

blicken: «mirar». Sus compuestos son múltiples y tiene especial importancia en la interpretación que hace Heidegger del perspectivismo nietzscheano.

Anblick: «visión», traduce phantasma. Cfr. I 178, 407.

ausblicken: «mirar que se abre (a)». El verbo reúne básicamente dos sentidos: el de mirar a lo lejos, con cierta distancia (p. ej. un

paisaje, o un panorama), y el de mirar por algo, buscar con la mirada. La unión de los dos nos da un mirar que no es simplemente el reflejo de algo que está allí sino que está guiado al mismo tiempo por un punto de vista: una perspectiva. Cfr. esp. I 472, 499; II 90.

durchblicken: «mirar que atraviesa»; en el lenguaje corriente tiene el sentido de «comprender». *Durchblick*: «mirada que atraviesa». Cfr. I 460, 499; II 218.

Einblick: «comprensión», «visión».

erblicken: «avistar».

denken: «pensar».

andenken: «pensar rememorante», «pensar en». El verbo está formado sobre el sustantivo *Andenken*, «recuerdo», y alude al pensar que rememora el ser; por otra parte, recoge la preposición propia del verbo «*denken*» *(denken an* — pensar en), señalando así una apertura o direccionalidad que se corresponde con el *an-wesen* (cfr. infra). Cfr. I 522; II 330.

bedenken: en el contexto del comentario de Descartes, «reparar»; *Bedenken*: «reparo».

Gedanke: «pensamiento», se traduce siempre así, incluso en expresiones tales como «*Wertgedanke*» o «*Gedanke der Wille zur Macht*», en las que «concepto» o «idea» son más usuales (el «concepto de valor» o la «idea de la voluntad de poder»), para evitar el uso de estos términos que poseen una carga filosófica tradicional muy definida.

Gedankengang: «curso de pensamiento», «razonamiento». Este último es el sentido corriente, pero Hd. acentúa su significado literal, desglosando incluso en ocasiones sus componentes.

dichten: «poetizar», «inventar». La palabra significa, en primer lugar componer una obra literaria y, a continuación, la invención asociada con esta actividad. Proviene del lat. *«dictare»*, del cual se derivó también el «dictar» castellano, que en la Edad Media aún tenía el sentido de «componer (versos)» o «redactar» y que posteriormente conserva una connotación de imposición («dictamen», «dictador») que tampoco es ajena al uso que se hace en el texto. No obstante, su significado debe diferenciarse de «poetizar» en sentido estricto (cfr. I 469), a lo que se presta el hecho de que el verbo alemán también se emplea corrientemente en el sentido más amplio de «inventar», «imaginar», disociado ya de toda creación poética. Por esta razón, se tra-

duce *dichtende Wesen der Vernunft* por «esencia inventiva de la razón», a pesar de lo cual habría que tener presente la relación de ese «inventar» con el «poetizar». Para todo esto, cfr. I 466 ss.

Drang: «impulso»; para el uso de este grupo, cfr. esp. I 454 ss.
drängen: «impulsar».
Andrang: «embate»
andrängen: «embestir».
bedrängen: «acosar».
Überdrang: «sobrepujamiento».
überdrängen: «sobrepujar».

ereignen: «acaecer».
Ereignis: «acaecimiento», «acaecimiento apropiante»; cfr. esp. II 401 ss. Palabra fundamental en el vocabulario de Heidegger a partir de esta época y que adquiere su uso más marcado en los últimos textos y en las notas marginales. Cfr., contemporáneo de estas últimas, *Zur Sache des Denkens*, , Niemeyer, Tubinga, 1969, págs. 38 s.
Er-eignung : «apropiación».
enteignen : «expropiar».
eigentliche: «en sentido propio», «propio», a veces «auténtico». A pesar de su posible confusión con «*eigene*», «propio», del que tiene que diferenciarse, hemos preferido mantener la referencia a lo propio, al apropiarse, al acaecimiento apropiante *(Ereignis)* que resulta fundamental para Heidegger. Consecuentemente, *das Eigentliche* será «lo propio», que debe entenderse en el sentido de lo auténtico, lo verdadero y propio de algo (referido esp. al nihilismo, cfr. II 277 ss.).

Erörterung: «discusión». La expresión tiene para Heidegger un sentido más específico, que lo distingue de la «*Erläuterung*», comentario, elucidación, en el sentido de una reflexión radical que «localiza», lleva al «Orí», al «lugar» del pensamiento comentado.

Erinnerung: «recuerdo», «recuerdo que se interna en», para señalar el doble sentido de recuerdo y de internarse en que acentúa Heidegger, realzado aún más por el empleo de la preposición «in» seguida de acusativo (Cfr. esp. II 397 ss.).

fragwürdig: «cuestionable», «digno de cuestionarse». En el lengua-

je corriente significa simplemente «dudoso», «discutible»; separando sus componentes, Heidegger trata de señalar lo que es digno (*würdig*) de cuestionarse, de preguntarse (*fragen*) *Fragwürdigkeit*: «cuestionabilidad», «dignidad de ser puesto en cuestión».

Leitfrage: «pregunta conductora»

Grundfrage: «pregunta fundamental».

Fest-: prefijo que significa «fijo», «firme». Heidegger emplea diversos verbos con este prefijo, para señalar de diferentes modos el proceso de fijación por el que se determinaría el ente según Nietzsche. Son, sobre todo: *Festmachen*, lit. «hacer fijo», «fijar», en el sentido de sujetar, amarrar. *Feststellen*, en el uso corriente «constatar», dejar fijo que algo es de tal o cual manera; cfr. su uso, más amplio, en la expresión nietzscheana de que el hombre es *«das nicht festgestellte Tier»*, «el animal no fijado», aún no determinado (II 248 s.). *Festhalten*: «mantener fijo», en el sentido de retener, aferrar. *Feststehen*: «mantenerse fijo», mantenerse firme. *Festsetzen*: «establecer», «fijar» en el sentido de determinar.

festigen: «afirmar», volver firme.

verfestigen: «consolidar». *Verfestigung*: «consolidación».

fügen: «ajustar», «articular». *Fügung*: «ajuste», «conjunción»; traduce la δίκη griega, en el sentido de lo que mantiene cohesionado y unido lo que es. El reflexivo *«sich fügen»* mienta el ajustarse del hombre al ser, que es un adaptarse o avenirse a una disposición (*Verfügung*). La transformación de esta disposición en un «disponer de» (*verfügen*), en el que lo que es se convierte en disponible (*Verfügbares*), es lo propio de la modernidad. Para el conjunto de esto que se ajusta emplea Heidegger el término *Gefüge*, «estructura», «ensamblaje».

gehen: «ir».

angehen: «concernir».

aufgehen: «surgir»; *Aufgang*: «surgimiento». Importante expresión con la que se alude al movimiento propio de la φύσις; tiene tanto el sentido de surgir, de elevarse, como el de abrirse y brotar. Cfr. en I 364 el paralelo con *anwesen*.

Fortgang: «por-ceso», «progreso», «progreso que sale de»; usado especialmente para designar la salida del inicio, que lo deja atrás y lo abandona; cfr. II 336.

Untergang: «ocaso».
geschehen: «acontecer».
Geschichte: «historia»(V. *Historie).*

Gleich: «igual», «mismo». En la expresión nietzscheana «*Ewige Wiederkehrdes Gleichen*» mantengo la traducción impuesta hace tiempo de «eterno retorno de lo mismo», en contra de cierta tendencia a vertirla por «eterno retorno de lo igual». A pesar de que *«gleich»* significa efectivamente «igual», tiene en alemán mucho más marcado el sentido de algo numéricamente idéntico y no el de igualdad de elementos numéricamente diferentes que sugiere inevitablemente el español, lo cual llevaría a más confusiones.
Angleichung: «igualación».
Eingleichung: «asimilación».

Grund: «fundamento».
gründen: «fundar(se)»
begründen: «fundamentar».
Abgrund: «abismo», «fundamento abismal».
Grundstellung: «posición fundamental».

halten: «tener», «mantener»;*fürwahr halten*: «tener por verdadero», cfr. I 313 ss.
sich halten: «tenerse (en)», «atenerse (a)». Para la relación entre *sich halten, Halt* y *Haltung*, cfr. I 313, 430.
an sich halten: «retener en sí»; cfr. II 310.
Halt: «sostén».
Anhalt: «apoyo».
Haltung: «actitud», porte, modo de tenerse.
sich verhalten: «comportarse», «relacionarse».
Verhältnis: «relación».

Heimat: tierra natal.
Heimatslosigkeit: «apatridad»; cfr. II 320.
das Unheimische: «el desamparo», el hecho de no tener hogar; cfr. II 319, 380.
das Unheimliche: «lo inquietante»; cfr. II 321.

Herrschaft: «dominio».

Vorherrschaft: «predominio».
Herrschaftsgebilde: «formación de dominio».

Historie: «historiografía».

sich überhöhen: «sobreelevarse»; cfr. I 514
Überhöhung: «sobreelevación».

ankommen: «advenir».
Herkunft: «proveniencia».
Unterkunft: «albergue», lugar donde guarecerse, lit. donde ir debajo. Cfr. II 290 ss.

lassen: dejar.
ablassen: «dejar escapar»; cfr. II 317.
Anlass: «ocasión».
auslassen: «dejar fuera»; corrientemente tiene el sentido de omitir, aquí en relación con *ausbleiben* (v. supra); cfr. II 293 ss.
sich einlassen: «dejarse involucrar»; cfr. II 285, 293 s.
entlassen: «expulsar», «dejar en»; cfr. II 346.
sich loslassen: «desprenderse»; *Loslassung*: «desprendimiento»; cfr. II 305, 307.
verlassen: «abandonar».
überlassen : «entregar».
unterlassen: «omitir».
veranlassen: «ocasionar».
zulassen: «permitir».

Leib: «cuerpo viviente», a diferencia de «*Körper*» (cuerpo).
leiben: «vivir corporalmente»; *leibendes Leben*: «vida corporal».
Einverleibung: «incorporación». La palabra, empleada por Nietzsche, tiene una connotación biológica, en el sentido de asimilación, de integración de lo externo en el propio cuerpo; la palabra «incorporación» mantiene la relación con «cuerpo».

lichten: «despejar». *Lichtung*: «despejamiento». Para su sentido y, sobre todo, su distinción respecto de «luz» y sus derivados, cfr. esp. «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», in *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer,Tubinga, 1969 (hay tr. esp. de la confe-

renda, por J. L. Molinuevo: «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *¿Qué es filosofía?*, Narcea, Madrid, 1980).

liegen: yacer, estar...
vorliegen: «yacer delante»; *Vorliegendes*: «lo que yace delante».

machen: hacer
Machbarkeit:: «factibilidad»; cfr. II 22
das Machbare: «lo factible».
Machenschaft: «maquinación»; cfr. II 22, 206.
Machsamkeit: «factualidad»; cfr. II 22.

Macht: «poder».
machten: «ejercer el poder».
Mächtigkeit: «poderío».
Bemächtigung: «apoderamiento».
(sich) ermächtigen: «dar(se) poder (de)».
Ermächtigung: «dar poder»; cfr. I 520.
übermächtigen: «sobrepotenciar»; cfr. II 86.
Übermächtigung: «sobrepotenciamiento»; cfr. I 514.

anmuten: «impresionar», en el sentido de afectar el ánimo (mut) de tal o cual manera.

vermuten: «presumir»

zumuten: «pretender», en el sentido de plantear una exigencia confiando en que se la asuma.

nehmen: tomar, coger...

vernehmen: «percibir», corno traducción de νοεῖν, en el sentido amplio de advertir, captar y comprender inmediatamente. Heidegger lo relaciona etimológicamente con «*Vernunft*»(razón), cfr. I, 425, 461. No debe confundirse, por lo tanto, con el sentido moderno de percepción (cfr. II 366).

Not: «necesidad», «estado de necesidad»; tiene el sentido de una situación de penuria, de indigencia, con su carácter apremiante. Es importante mantener la relación con «*Notwendigkeit*» (necesidad lógica). Cfr. esp. I 378 s., 484; II 317 ss.

nötigen: «ser necesitante»; *nötigend*: «necesitante», en el sentido de constrictivo cfr. II 317.

Notlosigkeit: «falta de necesidad».

Notwendigkeit: «necesidad».

rechnen: «calcular», «contar»; *rechnen auf*: «contar con», en el sentido de confiar en; *rechnen mit*: aunque su sentido literal es precisamente el anterior, para diferenciarlo de él, y dado que con la expresión se alude al contar con las cosas en el sentido de tenerlas a disposición, la traduzco por «tener en cuenta». Cfr. I 465, II 87, 190

In Rechnung stellen: «poner en cuenta»; cfr. I 465, II 75.

verrechnen: «computar».

nachrechnen: «recalcular».

ausrechnen: «contabilizar».

errechnen: «alcanzar por el cálculo».

das Rechte: «lo recto». Cfr. I 508 ss. II 261 ss. Hay que tener en cuenta la comunidad léxica de ésta y las palabras siguientes, aunque en castellano tengamos que vertir parte de ellas con derivados de la raíz «just-». Esto es fundamental para seguir la conexión que Heidegger establece entre la noción nietzscheana de justicia (*Gerechtigkeit*), la corrección como forma moderna de la verdad, el regir como forma de dominio y la dirección como sentido de la relación a objeto.

das Gerechte: «lo justo».

richtig: «correcto»; *Richtigkeit*: «corrección», que incluye el sentido de «estar dirigido a» (*Gerichtetheit auf*) Cfr. I 412.

Gerechtigkeit: justicia.

(sich) richten (nach): «regirse (por)»; cfr. I 412. *Richten*: juzgar; cfr. I 509.

Richte: «directiva»; cfr. I 508, 511

errichten: «erigir».

einrichten: «instituir».

Sache: «cosa», en el sentido de cuestión, causa o asunto, a diferencia de *Ding*.

Scheidung: «escisión».

Entscheidung: «decisión».

Unterscheidung : «distinción».

Schein: «apariencia»; *scheinen*: «aparecer»; el verbo *scheinen*, al igual que el español «aparecer», tiene el doble sentido de aparecer, comparecer, salir a la luz, y de dar un parecer, que puede así volverse mera apariencia. La palabra «apariencia» debe entenderse, pues, incluyendo ese doble sentido, que Heidegger especifica como «*Aufschein*», «el comparecer», y «*Anschein*», «el parecer», «lo aparente». *Scheinbar* será entonces lo meramente «aparente» o ilusorio, y *Scheinbarkeit* la «apariencialidad» o «ilusoriedad». *Erscheinen*: «hacer aparición», «aparecer»; *Erscheinung*: aparición. *Zum Vorschein kommen*: «llegar a aparecer», «salir a la luz». Cfr. esp. I, 185 ss., 200 ss.; II 257, 262.

schicken: «destinar», «enviar».
Geschick: «destino».

sehen: «ver».
absehen auf: «poner la mira en»; *Absicht* : «mira», «propósito».
Ansicht: «parecer».
Aussehen: «aspecto» (del lat. *spectus*, de *aspicere*, *ad-spicere* mirar, lanzar la mirada hacia o sobre); traduce εἶδος y debe diferenciarse del sentido moderno de «aspecto» para un sujeto (cfr. II 177).
Gesichtskreis: «círculo visual», «horizonte visual».
Hinsicht: «respecto».
Sicht: «visión».
Sichtigkeit, Sichtsamkeit: «visualidad»; carácter de la ἰδέα, cfr. II 177.

setzen: «poner». (V. «stellen».)
ansetzen: «poner»; *absetzen* : «destituir»; referidos ambos sobre todo a los valores.
Gesetz: «ley», donde hay que recordar que ley es, precisamente lo «puesto», del latín «lego».
Satz: proposición. Hay que recordar que en alemán los principios de identidad y de razón se denominan *«Satz der Identität» y «Satz des Grundes»*, con lo que queda presente su carácter de proposición y de posición, de tesis o ley.
Setzung: «posición».
Voraussetzung: «presuposición».
vorsetzen: «proponer».

Vorsetzung: «propuesta».

sichern: «asegurar».
sicherstellen: «poner en seguro».
-sicherung: «aseguramiento de...»
versichern: «asegurar».

sprechen: «hablar»
ansprechen: «interpelar», dirigirse con la palabra que es, al mismo tiempo, requerir; cfr. II 65 ss.
Ansprechung: «interpelación».
Anspruch: «reivindicación», «exigencia»; hay que tener en cuenta, sin embargo, la relación con el interpelar y con la voz a la que se responde. Cfr. esp. II 399 ss.
beanspruchen, *in Anspruch nehmen*: «reivindicar».

stehen: «estar», «estar en pie», «estar detenido». A partir de este verbo se articula una de las familias de palabras de mayor importancia en el texto heideggeriano. La raíz «st-» es común a los verbos ἵστημι (lat. *sistere*) y *OTO* (lat. *stare*), y que tienen centralmente las connotaciones que aparecen en las dos traducciones: estar detenido y estar erguido, apoyado sobre sí. Éstos serán los contenidos centrales de la noción metafísica de ser. Hemos tratado de aprovechar los numerosos derivado españoles que mantienen la raíz «st». *Zum Stehen bringen*: «llevar a que se detenga en un estar», con el doble sentido de llegar a un estado que se automantiene y es una detención; cfr. I 520, II 248.
Aufstand: «alzamiento», movimiento de ponerse en pie y, al mismo tiempo, rebelión, acto de violencia por el que se autoafirma el sujeto moderno. Cfr., p. ej., II 307,
Beständigkeit: «consistencia». Para Heidegger, el ser se concibe en la metafísica como «consistencia del presenciar *(Beständigkeit des Anwesens)*», donde «consistencia» quiere decir tanto «fijeza» como «permanencia», es decir, estabilidad y permanencia; cfr. II 233.
beständig: «consistente».
das Beständige: «lo consistente».
Beständigung: «volver consistente».
Bestand: «existencia consistente». Es la existencia de aquello cuyo carácter es la consistencia, que por esto mismo queda reducido a mero estar disponible. Hemos empleado las dos palabras en la tra-

ducción para señalar que se trata del estar mismo de aquello de lo que se habla (y no sólo de una modalización), y al mismo tiempo que ese estar está comprendido de ese modo. Por eso, cuando Heidegger habla de «*Bestandsicherung*», «aseguramiento de la existencia consistente», no se alude al aseguramiento de la consistencia «de» algo sino de este algo mismo en cuanto consistencia.

bestehen: «consistir», rara vez «subsistir».

Eingeständnis: «admisión», en el sentido de confesión, confesión de la prioridad del ser, reconociendo que se entra *(ein-)* en un estar (*gestehen*) que se abre a la «in-sistencia» (*Inständigkeit*),al estar-en el despejamiento del ser. Cfr. II 306, 401.

Inständigkeit: «insistencia».

selbstständig: «independiente», literalmente «que se mantiene en pie por sí mismo»; cfr. I 314. En relación con la consistencia, cfr. II 248 s.

Stand: «estado», «estar».

Standort: «lugar de estancia», «situación».

ständig: «constante».

Ständigkeit: «constancia»

Steigerung: «acrecentamiento».

stellen: «poner». No parece posible distinguir de modo consecuente en español entre *stellen* y *setzen,* con sus compuestos respectivos. *Stellen* contiene a *Stelle,* «lugar», «sitio», por lo que podría verterse por «colocar», pero tal forma no parece apta en muchos casos. *Auf-sich-stellen*: «apoyarse sobre sí»; cfr. II 161 s.

aufstellen:«instaurar», en el sentido de poner en pie; cfr., por ejemplo, II 342

ausstellen: «exponer».

beistellen: «aportar»; cfr. II 130, 137.

erstellen: «levantar», en el sentido del construir propio de la subjetividad moderna; cfr. II 260, 307.

feststellen: «fijar», «constatar»; dejar fijo que algo es de tal o cual manera.

Gestell: «dispositivo».

herstellen: «producir»; traduce ποιεῖν, cfr. I 170.

sicherstellen: «poner en seguro».

Stellung: «posición». *Grundstellung*: «posición fundamental».

vorstellen: «representar»; en este caso la traducción ya está im-

puesta históricamente, desde el momento en que *«vorstellen «* ha vertido siempre el *«repraesentare»* latino (v. II 261). De todos modos, hay que tener en cuenta que Heidegger insiste en el sentido literal de *«vor-stellen»*, por lo que en ocasiones se traduce por «poner delante». Hay que mantener alejada, en cambio, la connotación de reduplicación que podría tener «representar».

zustellen: «remitir», en el sentido de proporcionar y poner a disposición. cfr. esp. II 126 ss.

stimmen: «templar», en el sentido de afinar, acordar, concertar. Aparece en relación con *Stimmung, bestimmen* y *Stimme*; cfr. I 108,II 397 ss.

bestimmen: «determinar».

Einstimmigkeit: «conformidad».

Stimmung: «temple», «temple de ánimo».

Stimme: «voz».

Übereinstimmung: «concordancia».

streben: «aspirar».

anstreben: «apetecer».

Trieb: «pulsión».

Übermensch: «superhombre». Aún reconociendo algunas connotaciones nefastas de la palabra española, mantenemos la traducción tradicional. El *«über»* que se vierte por «super» tiene que verse en conexión con su uso, p. ej., en «suprasensible» (*übersinnlich*) y «superar» (*überwinden*); cfr. sobre esto II 236.

Vermenschlichung: «humanización».

versuchen: «intentar».

Versuch: «tentativa»

Versuchender: «tentador», en ambos sentidos de quien intenta y tienta; cfr. I 40 s.

Vollendung :«acabamiento», con el sentido de culminación y cumplimiento, pero manteniendo la referencia al final (*End*).

vollziehen: «ejecutar», «ejercer», «llevar a cabo».

Vollzug: «ejercicio», «ejecución».

vorhanden: «allí delante»

wahren: «conservar».
Wahrung: «conservación»
bewahren: «preservar».
Bewahrung: «preservación.
verwahren: «salvaguardar»
Verwahrung: «salvaguardia».

wahren: «durar».
anwähren: «perdurar».
Gewähr, Gewährnis: «garantía».
gewähren: «conceder».

Weile: «morada». Corrientemente significa «rato», lapso, pero en él resuenan los verbos *weilen*: «detenerse», «permanecer», y *verweilen* «demorarse», quedarse, con lo que aquel sustantivo es comprendido como «morada» en el sentido del morar y demorarse en su ser. Por otra parte, Heidegger los pone en relación con *«das Jeweilige»*, «lo respectivo», «lo de cada caso», es decir el TÓSe τι, que podría comprenderse entonces literalmente como «lo que en cada caso mora», se demora o permanece. Cfr. II 332 ss.

Wert: «valor».
Wertsetzung: «posición de valores».
Wertschätzung: «estimación de valor»; es la expresión usual para lo que solemos llamar «juicio de valor», pero las connotaciones del término «juicio» desaconsejan traducirlo así. Por otra parte, Heidegger diferencia la estimación de valor de la *Bewertung* o *Wertung*: «valoración»; cfr. I 511.
Umwertung: «transvaloración».
Unwert: «disvalor».

wesen: El grupo léxico que gira alrededor de esta palabra es uno de los más fundamentales dentro del discurso heideggeriano y también uno de los que más problemas presenta para una traducción ajustada. La palabra *Wesen* ha traducido siempre el latín *essentia* y se vierte por «esencia». Ahora bien, además de este uso corriente como sustantivo, la palabra tiene forma de infinitivo verbal y así la entiende también Heidegger, yendo más allá de aquella interpretación y empleándola

también de modo conjugado. La forma *wesen* deriva de una raíz indogermánica que comparte con otras el sentido de «ser» y que es posteriormente sustituida por ésta. En alemán queda en el participio pasado de ser (*gewesen*) y en las expresiones *anwesen* (presente) y *abwesen* (ausente). *Wesen* en sentido verbal es empleado por Heidegger para decir «ser», sin que por ello se tenga que pensar que aquello de lo que se dice sea algo «ente», reservando entonces la palabra «ser» para los entes (cfr.,p.ej., II 177). Acuñamos entonces para *«wesen»* (en sentido verbal) el verbo «esenciar». En el *Wesen* entendido como «esencia», quididad, «qué-es», queda oculto ese carácter verbal, lo que implica también que en ocasiones debe dejarse traslucir y entenderse como «el esenciap>. *«Das wesende»* será «lo que esencia» o «lo esenciante».

anwesen: Esta palabra, que en el lenguaje corriente sólo se emplea como adjetivo («presente») es entendida por Heidegger también en sentido verbal. Lo hemos traducido correlativamente por «presenciar», en el sentido de llegar o salir a la presencia. El prefijo «pre-» debería entenderse aquí en el sentido del alemán «an-» (cfr., entre otros, *an-denken*, *an-sprechen*), como un movimiento, un salir al descubierto que implica un dirigirse-a e involucrar-en a quien está en el ámbito de la presencia. Además de su forma conjugada, puede presentar el infinitivo precedido del artículo, *das Anwesen*, que, no teniendo ya un correlato histórico (como en el caso de *Wesen)*, traducimos unívocamente por «el presenciar», para diferenciarlo a su vez de la sustantivación *Anwesen*heit, «presencia». Dada la opción tomada, que prima la correlación esencia-presencia, la expresión participial *das Anwesende* queda en una cierta ambigüedad, que constituye por otra parte uno de los centros de lo que está en discusión: «lo que presencia», «lo presenciante», o simplemente «lo presente», en el cual, al igual que antes con «esencia», queda de cierto modo oculto el movimiento de llegar a la presencia, el desocultamiento.

das Gewesene: «lo ya sido», lo que no quiere decir lo simplemente pasado, por lo que es importante seguir teniendo presente el *wesen* que está en el participio; cfr. II 12, 28. *Die Gewesenheit*: «lo esencialmente sido»; cfr. II 12. *Das Ge-wesen*: «lo esenciado»; con la separación del «ge-», Heidegger quiere señalar su carácter de recogimiento de lo múltiple (como en el término *Ge-birge*, montañas, cadena montañosa, respecto de *Berg*, montaña singular); cfr. II 315. *Das Gewesende*: «lo ya sido esenciante»; cfr. II 397.

Unwesen: «inesencia»; la palabra, que es claramente una negación de *Wesen* (esencia), existe en el lenguaje corriente y tiene una con-

notación peyorativa, de abuso, confusión. Sobre su relación con la esencia, cfr. esp. II 294.

Wesenheit: «esencialidad», en el sentido de «las esencias», «ideas»; cfr. II 294.

Winke: «señas»; cfr. II 311.

wirken: «efectuar», «obrar». Hay que tener en cuenta la doble relación de *wirken* con *Werk* (obra, εργον; v. II 331) y con *Wirkung* (efecto). A pesar de la evidente conexión semántica, la presencia en español de dos raíces (efectuar y obrar) puede hacer perder tal relación. Para evitarlo en lo posible se mantienen en general el término «efectuar» y sus derivados.

bewirken: «efectuar».

erwirken: «llevar a efecto».

Gewirktheit: «ser efectuado».

wirkend: «eficiente». *Wirkendheit*: «ser eficiente».

Wirklichkeit: «realidad efectiva», «realidad».

wirksam: «eficaz». *Wirksamkeit*: «eficacia».

Ziel: «meta», «fin»; casi siempre la primera, para diferenciar de *Zweck*.

züchten: «adiestrar». *Züchtung*: «adiestramiento». Término empleado por Nietzsche y que figuraba en muchos planes como título de uno de los libros de la planeada *Voluntad de poder*. La traducción resulta incompleta en la medida en que el término alemán engloba no sólo la preparación de individuos sino también el cuidado y preparación de las especies, la «cría» (referido a animales) o «cultivo» (referido a vegetales) de las mismas. Esta acepción es fundamental cuando se habla de «*rassische Züchtung*» (II 250), adiestramiento o selección racial. Es importante además tener presente la relación con «*Zucht*», «disciplina».

Zweck: «fin».

Zwiespalt: discrepancia; cfr. I 140 ss.

Zwietracht: discordia.

Entzweiung: «desunión».